

INHALT D. JAHRES 2006

Trierer Theologische Zeitschrift 2006

PASTOR BONUS

115. Jahrgang



V 106: 115

PAULINUS VERLAG

2007P202

Trierer
Theologische Zeitschrift
2006

PASTOR BOMER

11. Jahrgang



Trierer Theologische Zeitschrift

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier
in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz
unter der Schriftleitung von
Prof. Dr. Dr. Wolfgang Göbel und Prof. Dr. Heribert Wahl
im Paulinus Verlag, Trier

Druck: Druckerei Laub GmbH & Co., Elztal-Dallau

INHALT DES JAHRGANGS 2006

I. Aufsätze

BRANDSCHEIDT, Renate: „Die Weisheit ist ein menschenliebender Geist“ (Weish 1,6). Literarische Gestalt und theologische Aussage von Weisheit 1,1–15	1
BREITSAMETER, Christof: Kritik der moralischen Differenz. Der Sündenfall und seine Folgen	216–228
FÖSSEL, Thomas: Letztgültiger Sinn im Licht der theologischen Vernunft. Fragen zur Reichweite transzendentalphilosophischer Glaubensverantwortung in Auseinandersetzung mit der Transzendentaltheologie Karl Rahners	99–130
GÖBEL, Wolfgang: Patientenverfügung. Ein Beitrag zur Erweiterung menschlicher Autonomie?	244–252
GRÜMME, Bernhard: Religionsunterricht im Beschleunigungszwang. Beschleunigung der Lebenswelten als Herausforderung an eine erfahrungsbezogene Religionspädagogik	265–297
HAAG, Ernst: Die Waffenrüstung Gottes nach Jesaja 59. Zur Vorgeschichte einer neutestamentlichen Paränese	26
KLOSE, Martin: Kirchlichkeit als Lebensprogramm. Der Regens, Theologie und Politiker Christoph Moufang (1817–1890)	280–302
LANGENHORST, Georg: Gertrud von le Fort heute lesen? Eine kritische Annäherung aus theologisch-literarischer Perspektive	303–318
MALCHEREK, Reinhold: Dass „sie mit der himmlischen Gnade zusammenwirken“ (SC 11). Die Liturgie als Interaktion zwischen Gott und Mensch nach „Sacrosanctum Concilium“	319–331
MEURER, Hermann-Josef: Christliche Gotteserfahrung. Versuch einer Phänomenologie am Beispiel von Lk 19,1–10	181–199
MIGGELBRINK, Ralf: Verbum Caro. Inkarnation als Schlüsselbegriff christlicher Weltdeutung	200–215
MUSSNER, Franz: JHWH, der nicht einleuchtende Gott Israels. Einige Überlegungen	50
NASS, Elmar: Das unantastbar Absolute. Eine Antwort auf den Relativismus	229–243
REGER, Joachim: „Ihr werdet alle an mir Anstoß nehmen“ Mk 14,27. Das Skandalon Jesu als Quelle des Friedens	131–148
SCHÜSSLER, Werner: Freiheit als Illusion? Anmerkungen zur aktuellen Diskussion um die Hirnforschung	85–98
SCHÜTZEICHEL, Heribert: Im Schutz des Höchsten (Psalm 91)	60

VODERHOLZER, Rudolf: Dogmatik im Geiste des Konzils. Die Dynamisierung der Lehre von den Loci theologici durch die Offenbarungskonstitution „Dei Verbum“	149–166
WOPPOWA, Jan: Zweite Naivität. Eine jüdische Stimme zum Verhältnis von Glauben und Bildung	332–343

II. Kleine Beiträge

HURTH, Elisabeth: Das Medium als Evangelium? Heraus- forderungen des „Medienreligiösen“	344–248
MÜLLER, Sascha: René Descartes' Verständnis der Eucharistie . .	253–258
SANNA, Gian Luca: „Rosmini und die deutsche Philosophie“. Internationales Symposium im deutsch-italienischen Zentrum Villa Vigoni	167–171

III. Besprechungen

BOTERMANN, Helga: Wie aus Galliern Römer wurden. Leben im Römischen Reich (M. Reiser)	261–263
ERDÖ, Péter / SZABÓ, Péter (Hg.): Territorialità e Personalità nel diritto canonico ed ecclesiastico. – Territoriality and Personality in Canon Law and Ecclesiastical Law. Atti dell'XI Congresso Internazionale di Diritto Canonico e del XV Congresso Internazionale della Società per il Diritto delle Chiese Orientali. – Proceedings of the 11 th International Congress of Canon Law and of the 15 th International Congress of the Society for the Law of the Eastern Churches (P. Krämer)	349–350
FREY, Jörg / SCHNELLE, Udo (Hg.): Kontexte des Johannesevan- geliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditions- geschichtlicher Perspektive (R. Schwindt)	77–78
GEROSA, Libero, MÜLLER, Ludger: Kirche ohne Recht? Stand und Aufgaben der Kirchenrechtswissenschaft heute. (B. Ries) . . .	353–354
HAERING, Stephan / SCHMITZ, Heribert (Hg.): Lexikon des Kirchenrechts. Lexikon für Theologie und Kirche kompakt (P. Krämer)	173
HEINEN, Heinz / ANTON, Hans Hubert / WEBER, Winfried (Hg.): Im Umbruch der Kulturen. Spätantike und Frühmittelalter (Geschichte des Bistums Trier 1 / Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier 38)	
SCHNEIDER, Bernhard / PERSCH, Martin (Hrsg.): Beharrung und Erneuerung. 1881–1981 (Geschichte des Bistums Trier 5 / Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier 39) (J. Schmiedl) .	259–261

HEITHER, Theresia / REEMTS, Christiana: Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern: Abraham (M. Reiser, Mainz)	350–351
HEMMINGER, Hansjörg: Grundwissen Religionspsychologie. Ein Handbuch für Studium und Praxis (H. Wahl)	172–173
HENRIX, Hans Hermann / KRAUS, Wolfgang (Hg.): Die Kirchen und das Judentum, Bd. 2, Dokumente von 1986 bis 2000 (F. Mußner)	78–79
HÜBNER, Hans: Evangelische Fundamentaltheologie. Theologie der Bibel (F. Mußner)	80–83
MARSCHLER, Thomas: Kirchenrecht im Bannkreis Carl Schmitts. Hans Barion vor und nach 1945 (P. Krämer)	83–84
ONUKI, Takashi: Heil und Erlösung. Studien zum Neuen Testament und zur Gnosis (R. Schwindt)	174
OSTER, Stefan: Mit-Mensch-Sein. Phänomenologie und Ontologie der Gabe bei Ferdinand Ulrich (Sientia & Religio 2) (S. Müller)	352–353
PROBST, Manfred / RICHTER, Klemens: Exorzismus oder Liturgie zur Befreiung vom Bösen. Informationen und Beiträge zu einer notwendigen Diskussion in der katholischen Kirche (M. Scheuer)	175
RUPPERT, Stefan: Kirchenrecht und Kulturkampf. Jus Ecclesiasticum, Beiträge zum evangelischen Kirchenrecht und zum Staatskirchenrecht (B. Schneider)	175–177
VANNIER, Marie-Anne (Hg.): Encyclopédie Saint Augustin. La Méditerranée et l'Europe IV ^e – XXI ^e Siècle. Édition française, Paris (M. Fiedrowicz)	261
ZIMMERMANN, Ruben: Christologie der Bilder im Johannes-evangelium. Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10 (R. Schwindt)	177–179

„Die Weisheit ist ein menschenliebender Geist“ (Weish 1,6)

Literarische Gestalt und theologische Aussage von Weisheit 1,1–15.

Prof. Dr. Jost Eckert zum 65. Geburtstag

Das Eingangskapitel des Buches der Weisheit, der jüngsten Schrift im Alten Testament, erfüllt die Funktion eines Proömiums, in dem wie in einer Ouvertüre die wichtigen Themen der nachfolgenden Darlegung anklingen: die richtige Disposition für die Begegnung mit Gott, die Stellung der Weisheit in der Planung Gottes, die Selbstausslieferung des Menschen, der fern der Weisheit sein Dasein gestaltet, an Gericht und Tod. Bei näherer Betrachtung ist Weish 1,1–15 jedoch mehr als nur eine Komposition von bedeutsamen Themen des Buches; das Kapitel hat vielmehr selbst ein Thema, das – programmatisch in der Sache und paränetisch in der Intention – die Weichen für die nachfolgende Lektüre des Buches stellt. Zur Erhellung der literarischen Gestalt und theologischen Aussage dieses inhaltsreichen Kapitels will die nachfolgende Untersuchung einen Beitrag leisten.

I. Zur literarischen Gestalt

A. Beobachtungen zum Text

In der neueren Literatur¹ mehren sich die Stimmen, die mit einer Reihe umfangreicher Fortschreibungen im Buch der Weisheit rechnen². Daß das Vor-

¹ Vgl. M. NEHER, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis* (BZAW 333), Berlin / New York 2004; M. KEPPEL, *Hellenistische Bildung im Buch der Weisheit. Studien zur Sprachgestalt und Theologie der Sapientia Salomonis* (BZAW 280), Berlin / New York 1999; N. CALDUCH / J. BENAGES, *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom* (FS M. GILBERT), Leuven 1999; M. KRÜGER, *Die Immanenz der Transzendenz. Einige Anmerkungen zu den geistigen Hintergründen der Sapientia Salomonis* (Old Testament Essays 12/2), Pretoria 1999; H. HÜBNER, *Die Weisheit Salomos. Liber Sapientiae Salomonis* (ATD Apk. 4), Göttingen 1999; H. ENGEL, *Das Buch der Weisheit* (NSK.AT 16), Stuttgart 1998; V. M. PREMSTALLER, „Gericht“ und „Strafe“ im Buch der Weisheit. Alttestamentliche Vorstellungen und griechisch-hellenistische Terminologie (Diss. Masch.), St. Georgen 1996; G. HENTSCHEL / E. ZENGER (Hg.), *Lehrerin der Gerechtigkeit* (ETHS 19), Leipzig 1991; A. SCHMITT, *Das Buch der Weisheit. Ein Kommentar*, Würzburg 1986.

² Vgl. H. SPIECKERMANN, *Der Gerechten Seelen sind in Gottes Hand. Die Bedeutung der Sapientia Salomonis für die Biblische Theologie*, in: C. BULTMANN / W. DIETRICH / C. LEVIN (Hg.), *Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik* (FS

wort des Buches von diesem Vorgang nicht unberührt geblieben ist, darf hypothetisch angenommen werden. Und in der Tat weist der Text bei näherer Betrachtung Spannungen auf.

Die Monostichen V. 1a und V. 15, die den Kapitelzusammenhang rahmen, sind kaum ein ursprünglicher Bestandteil des Textes. Zum einen begegnet das Stichwort δικαιοσύνη „Gerechtigkeit“ im Textkorpus nicht mehr, und zum anderen erfolgt der Hinweis auf die unsterbliche Gerechtigkeit in V. 15 abrupt und ohne vorbereitende Überleitung. Weiterhin ist nicht zu übersehen, daß die Anrede an die Herrscher in V. 1a und der damit angedeuteten Königsfiktion des Sprechers hier nicht wie in Weish 6,1 in Verbindung mit dem mittleren Buchteil Weish 6–9 näher beleuchtet wird. Daher darf man annehmen, daß die beiden Monostichen V. 1a und V. 15, die inhaltlich eine Kernaussage des Weisheitsbuches aufnehmen (vgl. vor allem Weish 15,3), als Inclusio um die Aussagen des ersten Kapitels gelegt worden sind. Erst dadurch wird der gesamte Abschnitt deutlich von den nachfolgenden Ausführungen über das Treiben der Frevler in Weish 1,16 ff. geschieden, wohingegen ohne diese Rahmung die Grenzziehung weniger eindeutig ist.

Es fällt nämlich auf, daß der Schlußabschnitt Weish 1,12–14 und der Kommentar des Sprechers am Ende der ersten Frevlerrede Weish 2,21–24 Affinitäten aufweisen. Nicht nur, daß beide Textabschnitte schöpfungstheologisch argumentieren, sie weisen auch dieselben Termini auf und benutzen ähnliche Vorstellungen. Das göttliche Schaffen wird hier wie dort mit ποιεῖν (Weish 1,13; 2,23) und κτίζειν (Weish 1,14; 2,23) bezeichnet, die Welt wird als κόσμος (Weish 1,14; 2,24) verstanden, die jeweiligen Adressaten warnt der Sprecher vor dem „Irrtum“ (πλάνη; Weish 1,12) bzw. hält ihnen vor, daß sie „in die Irre gingen“ (ἐπλανήθησαν; Weish 2,21). Der negativen Formulierung in Weish 1,13, daß Gott den Tod nicht gemacht hat, entspricht die positive Formulierung in Weish 2,23, daß Gott den Menschen zur Unvergänglichkeit geschaffen hat. Und gegenüber der Feststellung, daß Gott keine Freude am Verderben der Lebenden hat (Weish 1,13) und es in seinen Schöpfungswerken kein Gift des Untergangs gibt (Weish 1,14), macht Weish 2,24 geltend, daß allein durch den Neid des Teufels der Tod in die Welt gekommen ist³. Aus all dem darf geschlußfolgert werden, daß der Abschnitt Weish 1,12–14 den Grundbestand des ersten Kapitels gebildet und sich als Vorspann

R. SMEND), Göttingen 2002, 345–368. 349 Anm. 10; HÜBNER, Die Weisheit Salomos (s. Anm. 1) 148; E. HAAG, „Die Weisheit ist eine und vermag doch alles“. Weisheit und Heilsgeschichte nach Weish 11–12, in: HENTSCHEL / ZENGER, Lehrerin der Gerechtigkeit (s. Anm. 1) 103–155. Vgl. auch L. RUPPERT, Gerechte und Frevler (Gottlose) in Sap 1,1–6,21, in: H. HÜBNER (Hg.), Die Weisheit Salomos im Horizont biblischer Theologie (BThSt 22), Neukirchen-Vluyn 1993, 1–54. Der von einigen neueren Exegeten propagierte Abschied von einer literarkritischen Untersuchung zugunsten eines eindimensionalen und ungeschichtlichen *canonical approach* verrät nicht nur den wissenschaftlichen Anspruch der Exegese als einer historischen Wissenschaft, sondern erkennt auch den Charakter biblischer Texte. Als Traditionsliteratur (und nicht Autorenliteratur) sind sie Dokumente eines glaubensgeschichtlichen Wachstums und Reifens des Gottesvolkes, weshalb die Frage nach Vorstufen eines biblischen Textes ein Vorgang mit theologischer Eigendynamik ist, insofern hier der Gott der Überlieferung in veränderte Erfahrungen und Herausforderungen weiterverfolgt wird.

³ Vgl. hierzu W. WERNER, „Denn Gerechtigkeit ist unsterblich.“ Schöpfung, Tod und Un-

zur ersten Frevlerrede direkt an die Gruppe der jüdischen Apostaten bzw. derer, die in Gefahr standen, den Glauben der Väter zugunsten neuer (Heils)lehren aufzugeben, gewendet hat. Demgegenüber trägt die Bearbeitung, die mit Weish 1,1a und 1,15 als Rahmung eines von ihr neu geschaffenen Kapitelzusammenhangs ein Vorwort im wahrsten Sinn des Wortes geschaffen hat, dem Umstand Rechnung, daß im Kontext der griechisch-römischen Welt mit ihren vielfältigen Sinnangeboten die Weisheit des Jahweglaubens auch in gewinnender Form zur Sprache kommen muß. Aus diesem Grund spricht die mit Weish 1,1b beginnende Fortschreibung den Leser in mahnend-werbender (Imperativ-Struktur) und nicht nur in mahnend-warnender (Prohibitiv-Struktur) Weise an.

Bei näherem Zusehen zeigt sich, daß auch die Erweiterung der Grundschrift in sich nicht spannungsfrei ist. Eine erste Bruchstelle liegt in Weish 1,5 vor. Während die Verse Weish 1,1b-4 durch Parallelismen und Chiasmen miteinander verbunden sind⁴, fehlt ein stilistischer Übergang zu Weish 1,5. Dieser Vers greift vielmehr der Aussage in Weish 1,6 vor, wo die Gleichsetzung von Weisheit und Geist vollzogen ist, auf deren Basis Weish 1,5 argumentiert. Inhaltlich bringt der Vers, abgesehen von der Qualifizierung des Weisheitsgeistes als eines „heiligen Geistes der Zucht“, keinen neuen Gedanken; er hat vielmehr Fazitcharakter. Die Aussage, daß der heilige Geist der Zucht die Falschheit flieht, variiert den Gedankengang von Weish 1,4 und die in Weish 1,3 erwähnten „verkehrten (σκολιοί) Gedanken“ werden hier als „unverständlich“ (ἀούνητος) bewertet. Insgesamt weist die Hervorhebung des einzigartigen Charakters des Weisheitsgeistes (heiliger Geist der Zucht) sowie die Tatsache, daß er ebenso wie das sich ihm widersetzende Unrecht hier als gleichsam hypostasierte Größen auftreten, auf einen Ergänzer, der in reflektierender Bezugnahme auf den zweiten Buchteil Weish 6–9, in dem die Hypostasenspekulation bezüglich der Weisheit ihren Höhepunkt erreicht⁵, in Weish 1,5 eine Quintessenz formuliert, die ein Hauptthema des nachfolgenden Kapitelzusammenhangs vorbereiten (vgl. Weish 6,17f.; 7,14.22) und im Kontext von Weish 1 die Unvereinbarkeit von Weisheit und Sünde nachhaltig unterstreichen soll, nicht zuletzt in Vorausschau auf den dritten Buchteil (Weish 10–19), wo dieser Sachverhalt an der Geschichte Israels aufgewiesen wird⁶.

In Weish 1,6c klappt die Bemerkung „und Hörer des Wortes“ nach. Das zuvor bei οὐσία und καρδία stehende Possessivpronomen αὐτοῦ fehlt. Zudem nimmt die Aussage, die überdies den Parallelismus des Verses sprengt, die nachfolgenden Ausführungen in Weish 1,7 vorweg. Es dürfte sich in Weish 1,6c um eine Glosse zur Vervollständigung des Sachverhaltes der Allwissenheit Gottes an dieser Stelle handeln.

Weish 1,9–11 befaßt sich mit den Plänen des Gottlosen bzw. seinen Intrigen durch das Wort. Nach βλάσφημος „Lästerer“ in Weish 1,6 wird hier mit ἀσεβῆς „Gottloser“ ein neues Subjekt eingeführt, das vornehmlich im ersten (Weish 1,9.16; 3,10; 4,3.16;

vergänglichkeit nach Weish 1,11–15 und 2,21–24, in: HENTSCHEL / ZENGER, *Lehrerin der Gerechtigkeit* (s. Anm. 1) 26–61, 37.

⁴ Vgl. NEHER, *Wesen und Wirken der Weisheit* (s. Anm. 1) 90 und Anm. 12; ENGEL, *Das Buch der Weisheit* (s. Anm. 1) 48.

⁵ Vgl. SCHMITT, *Das Buch der Weisheit* (s. Anm. 1) 26.

⁶ Ob der Schlußstichos Weish 1,5c, der aus dem Parallelismus des Verses herausfällt, das Werk eines Glossators ist, der den Gedanken einer Schmäherung der Weisheit durch das Unrecht hier ausdrücklich festgehalten wissen wollte, sei dahingestellt.

5,14) und dritten Buchteil (Weish 10,6.20; 11,9.12,9; 14,16; 16,16.18; 19,1) eine Rolle spielt. Inhaltlich betrachtet hat der Abschnitt Weish 1,9–11 kommentierenden Charakter. Zur Erläuterung des zuvor Gesagten greift er auf bedeutsame Buchaussagen zurück, prägt aber auch zur Profilierung seiner Aussageabsicht neue Metaphern. So wird der Sachverhalt des Scheiterns der Gottlosen im Endgericht (Weish 1,9.11) hier in Anbindung an Weish 1,8 und im Unterschied zu Weish 1,3, wo es um das Läuterungsgericht zur Umkehr geht (ἐλέγχω = hebr. *jākah*), nachhaltig und im Vorblick auf Weish 2,24; 4,19; 12,27 und 19,1 unterstrichen. Die im Alten Testament einmalige Metapher „Ohr der Eifersucht“ in Weish 1,10 hebt dabei im Unterschied zu Weish 1,6, wo Gott „Zeuge“ genannt wird, dessen prüfendes Verhalten im Gericht hervor, zusammen mit dem Stichwort ἐξέτασις „Untersuchung“, das in Weish 1,9 auf einen vornehmlich im ersten Buchteil mehrfach zur Sprache kommenden Sachverhalt hinweist⁷. Daß der Abschnitt Weish 1,9–11 die Dreiteilung des Buches bereits voraussetzt, läßt sich auch an seinem Hauptgedanken erkennen, der Warnung vor dem Murren (γογγυσμός), das thematisch zum Überlieferungskreis der Wüstenwanderung Israels gehört. Die damit zusammenhängenden Ereignisse werden im dritten Buchteil mit Blick auf die Weisheit Gottes bei seiner Führung mit Israel in Heil und Gericht geschildert. Während aber dort die Murrgeschichten des Pentateuchs der pädagogischen Programmatik des Verfassers gemäß in Rettungserzählungen uminterpretiert wurden, um die Vorbildfunktion Israels zu unterstreichen und aufzuweisen, daß allein die Feinde des Gottesvolkes eine Strafe bis zur völligen Vernichtung erfahren⁸, lenkt der Verfasser des Vorwortes in Weish 1,10–11 mit der Warnung vor dem Murren, dessen Problematik dem jüdischen Leser aus der offenbarungsgeschichtlichen Überlieferung bekannt war, die Aufmerksamkeit auf ein Verhalten, das den Keim des Verderbens in sich trägt, und formuliert, dem paränetischen Duktus des Proömiums gemäß, eine Ermahnung an die Adresse des Gottlosen allgemein, dem er als letzte Konsequenz seiner Auflehnung Gott und seiner Weisheit gegenüber das Scheitern im Endgericht (V. 11: „... die Seele vernichten“) vor Augen führt.

Als Ergebnis ist daher festzuhalten: Das Kapitel Weish 1,1–15 enthält in V. 12–14 eine Grundschrift, die durch die Bearbeitung bzw. Fortschreibung in V. 1–4, 6*–8.15 den Charakter eines Proömiums zum Buchganzen erhalten hat. Die sukzessiven Erweiterungen in V. 5.6e.9–11 schließlich tragen dazu bei, daß das Vorwort im Endtext der thematischen Vielfalt der dreiteiligen Weisheitsschrift entspricht.

B. Beobachtungen zur Form

Weisheit 1,1–15 lautet in deutscher Übersetzung⁹:

⁷ Vgl. hierzu PREMSTALLER, Gericht und Strafe (s. Anm. 1) 48.

⁸ Vgl. hierzu U. SCHWENK-BRESSLER, Sapientia Salomonis als ein Beispiel frühjüdischer Textauslegung. Die Auslegung des Buches Genesis, Exodus 1–15 und Teilen der Wüstentradition in Sap 10–19 (BEATAJ 32), Frankfurt 1993, 346–348.

⁹ Die Graphik veranschaulicht die literarkritische Schichtung.

- V. 1 Liebt die Gerechtigkeit, die ihr (über) die Erde richtet (herrscht)!
- Denkt nach, über den Herrn in guter Gesinnung,
und in der Einfalt eures Herzens sucht ihn!
- V. 2 Denn er läßt sich finden von denen, die ihn nicht versuchen,
und zeigt sich denen, die ihm nicht mißtrauen.
- V. 3 Verkehrte Gedanken aber trennen von Gott,
die prüfende Macht jedoch weist die Toren zurecht.
- V. 4 Denn in eine arglistige Seele wird keine Weisheit einkehren,
noch wird sie wohnen in einem der Sünde verfallenen Leib.
- V. 5 Denn der heilige Geist der Zucht wird die Falschheit fliehen
und sich von unverständigen Gedanken fernhalten,
und er wird geschmäht, wenn Unrecht naht.
- V. 6 Ein menschenliebender Geist ist nämlich die Weisheit
und (darum) wird sie den Lästerer wegen seiner Lippen nicht schuldfrei
entlassen.
Denn Gott ist Zeuge seines innersten Wesens
und ein untäuschbarer Beobachter seines Herzens
und Hörer des Redens.
- V. 7 Weil der Geist des Herrn den Erdkreis erfüllt,
und er, der alles zusammenhält, Erkenntnis (jeden) Lautes hat,
- V. 8 deshalb bleibt niemand verborgen, der Unrecht redet,
und keinesfalls wird das strafende Recht an ihm vorbeigehen.
- V. 9 Denn über die Intrigen des Gottlosen wird eine Untersuchung
stattfinden,
und die Kunde von seinen Worten wird bis zum Herrn kommen
zum Erweis seiner Gesetzwidrigkeiten.
- V. 10 Denn das Ohr der Eifersucht hört alles,
und das Gemurmel der Murrenden bleibt nicht verborgen.
- V. 11 Hütet euch darum vor unnützem Murren!
Und bewahrt eure Zunge vor Verleumdung!
Denn heimliches Reden wird nicht leer ausgehen,
vielmehr wird ein verleumderischer Mund die Seele vernichten.
- V. 12 Erstrebt (also) nicht den Tod mit dem Irrtum eures Lebens
und zieht nicht das Verderben herbei mit den Werken eurer Hände!
- V. 13 Denn Gott hat den Tod nicht gemacht,
und er ergötzt sich nicht am Verderben der Lebenden.
- V. 14 Vielmehr hat er alles zum Sein geschaffen,
und heilbringend sind die Schöpfungen der Welt.
Weder ist in ihnen das Gift des Verderbens
noch die Herrschaft der Unterwelt auf Erden.
- V. 15 Ist doch die Gerechtigkeit unsterblich!

Während die Grundschrift Weish 1,12–14 als Vorspann zur ersten Frevlerrede Weish 1,16–2,24 und Einführung in den ersten Buchteil den einem synkretistischen bzw. säkularen Denken zugeneigten Juden vor der aus einer solchen Einstellung resultierenden Todverfallenheit warnt¹⁰, erörtert die zum Vorwort des Buchganzen gestaltete Erweiterung in Weish 1,1–4.6*–8.12–15 diese Problematik im Rahmen der Selbstoffenbarung Gottes durch den Weisheitsgeist und unterstreicht mit der Anrede an die Könige der Erde in mahnend-werbendem Ton¹¹ die universale Geltung der Darlegung einem jüdischen bzw. mit den Juden sympathisierenden Publikum gegenüber. Folgt man den Gliederungssignalen des Textes, so ergeben sich drei gleich lange Abschnitte zu je acht Stichen mit einer je spezifischen Thematik, die durch die merksatzartige Rahmung in V. 1a und 15 in den Horizont der unsterblichen Gerechtigkeitsoffenbarung Gottes gestellt wird:

V. 1a	Aufforderung der Könige der Erde zur Liebe der Gerechtigkeit
V. 1b–4	Mahnung zur Schaffung der rechten Disposition für die Aneignung der Weisheit durch Abkehr von der Sünde
V. 6*–8	Belehrung über den Weisheitsgeist als Inbegriff der Offenbarung Gottes in Schöpfung und Geschichte
V. 12–14	Warnung vor dem Versagen an der Weisheit und der daraus resultierenden Selbstauslieferung an den von Gott nicht gewollten Tod
V. 15	Begründung der Standortbestimmung mit der Unsterblichkeit der Gerechtigkeit

¹⁰ Die Frage nach der Entstehungszeit des Buches der Weisheit kann im Rahmen der hier vorliegenden Untersuchung nicht weiter verfolgt werden. Der Zeitraum, den die Forschung für die Abfassung ansetzt, schwankt zwischen dem 2. Jhdt. vC und dem 1. Jhdt. nC. Die Schwierigkeit der Datierung liegt darin begründet, daß erstens Reflexionstexte nur bedingt einen Rückschluß auf eine historische Situation erlauben und daß zweitens die Auseinandersetzung des Jahweglaubens mit dem Hellenismus und die Problematik einer Assimilation an das Heidentum die Geschichte des Diasporajudentums über Jahrhunderte hinweg begleiten und daher nicht nur ein zeitlich eingrenzbare Problem darstellen. Aufgrund sprachlicher Beobachtungen votieren die meisten Erklärer für eine Abfassung in frühaugusteischer Zeit, wobei aber nicht außer acht gelassen werden darf, daß die Fortschreibungsprozesse von der Grund- bis zur Endfassung des Buches vor bzw. nach diesem Datum liegen. Zur Problematik vgl. SPIECKERMANN, *Der Gerechten Seelen* (s. Anm. 2) 348–349; A. SCHMITT, *Art. Weisheit (Buch)*, in: NBL 3 (2001) Sp. 1087–1089; KEPFER, *Hellenistische Bildung* (s. Anm. 1) 25–35. 201–203; HÜBNER, *Die Weisheit Salomos* (s. Anm. 1) 16–18; A. DIHLE, *Zur Datierung der Sapientia Salomonis*, in: A. von DOBBELER / K. ERLEMANN / R. HEILGENTHAL (Hg.), *Religionsgeschichte des Neuen Testaments* (FS K. BERGER), Tübingen / Basel 2000, 43–47.

¹¹ Zur Kennzeichnung des Buches der Weisheit als eines hellenistischen Logos protreptikos, d. h. einer als Lehr- und Mahnrede gestalteten Werbeschrift vgl. J. M. REESE, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences* (AnBib 41), Rom 1970, 117–121, der als erster das Weisheitsbuch im Rahmen dieser im 1. Jhdt. vC populären Literaturgattung beschrieben hat und dem nicht wenige Erklärer in dieser Gattungsbestimmung gefolgt sind.

In dieser Anlage thematisieren der erste und der dritte Abschnitt, die als antithetische Rahmung für die zentrale Mittelpunktstrophe fungieren, in Form der Anrede mahnend und warnend die Trennung von Gott als ein Scheitern an der Weisheit und als einen Weg in ein selbst verschuldetes und selbst bereitetes Verderben. Beide Abschnitte beginnen mit doppeltem Imperativ bzw. Prohibitiv, um dann in eine Erörterung des geforderten Sachverhaltes überzugehen. Demgegenüber entfaltet der mittlere Teil in lehrhafter Weise Wesen und Wirken der Weisheit im Dienst der Selbstmitteilung Gottes an seine Schöpfung und begründet – dem Ernst der Mahnung bzw. Warnung in den Rahmenstrophen entsprechend – die Unausweichlichkeit des Gerichtes im Fall der Verleumdung Gottes und des Weisheitsgeistes. So gesehen weist das Vorwort auf, daß ein verkehrtes Denken über Gott, das seine Fortsetzung in lästerlichem Reden und verderblichem Tun findet, im Gegensatz zur Weisheit als dem Inbegriff der Offenbarung Gottes in Schöpfung und Geschichte steht und für den Menschen den Gerichtstod zur Folge hat. Damit läßt sich die Aussageintention des Proömiums dahingehend zusammenfassen, daß das Versagen an der Weisheit den Menschen nicht einfach nur „ungebildet“ macht, sondern über Gelingen oder Scheitern seines Lebens vor Gott entscheidet.

Die Ergänzungen in V. 5.6e.9–11 kommentieren bzw. erläutern das Gesagte im Anschluß an Fortschreibungsprozesse im Buch der Weisheit. Die inhaltliche Konzentration auf Falschheit und Verleumdung im Verhalten Gott und der Weisheit gegenüber weisen dabei auf eine fortschreitende und verhängnisvolle Anpassung von Juden an hellenistisch-römische Literatur und Religion hin und belegen den seit dem 3. Jhdt. vC aus vielen Quellen gespeisten synkretistischen Einfluß, dem das Diasporajudentum ausgesetzt war¹².

II. Zur theologischen Aussage

A. Semantische Analyse

1. Die Rahmenverse Weish 1,1a und 15

Der erste Aufruf gilt denen, die die Erde „richten“, und somit den Königen, da das Rechtsprechen zu den vornehmsten Aufgaben eines Machthabers ge-

¹² Dem entspricht die Tatsache, daß sich das Weisheitsbuch nicht mit bestimmten philosophischen Schulen auseinandersetzt, deren Gedankengut es auf innere und äußere Kohärenz prüft, sondern mit einer „philosophischen Koine“ aus stoischen und mittelplatonischen Anschauungen, deren weltanschauliche Züge es selektiv und im Blick auf die für den Jahweglauben unannehmbare Verschmelzung Gottes mit der Welt kritisch in seine Darlegung, deren Bewertungsmaßstab die offenbarungsgeschichtliche Überlieferung ist, einfließen läßt. Zur Problematik vgl. NEHER, Wesen und Wirken der Weisheit (s. Anm. 1) 227–228; KEPFER, Hellenistische Bildung (s. Anm. 1) 199–201.

hört (vgl. 1 Sam 8,20) und daher für das Herrschen allgemein stehen kann. Was Weish 1,1a nur andeutet, entfalten Weish 6,1 und der mittlere Buchteil genauer, nämlich daß der Verfasser als Pseudosalomo (vgl. Weish 9,7f.) die Könige der Erde über die Bedeutung der Weisheit für das Herrschersein belehrt. Nach Auffassung der meisten Erklärer wird mit der Anrede der Mächtigen hier wie dort der universale Anspruch und Geltungsbereich des Buches der Weisheit unterstrichen¹³, vergleichbar dem Vorgehen der Psalmisten in Ps 2,10; 49,2–3; 148,11. Wenn diese zweifelsohne richtige Erklärung letztlich nicht genügt, so aus zwei Gründen: Zum einen würdigt sie nicht die Tatsache, daß der Sprecher hier als Salomo spricht, und zum anderen erklärt sie nicht, in welcher Weise die vorliegende Adressatenangabe eine Brücke zwischen den angeredeten (Könige der Erde) und den angezielten Lesern (Diasporajuden) baut.

Für eine Beantwortung dieser Frage ist die Entwicklung der Salomogestalt zu einem Vollkommenheitsideal in Rechnung zu stellen, die ihren historischen Anhalt sicherlich in der Tatsache hat, daß König Salomo sich große Verdienste um die Weisheit erworben hat (1 Kön 5,9–14) und den Königsbüchern aus diesem Grund beispielhaft für ein in Weisheit geführtes Leben gilt (1 Kön 3,16–28). Das in nachexilischer Zeit entstandene chronistische Werk mit seiner paränetisch ausgerichteten Geschichtsdeutung hebt die Salomogestalt insofern auf eine neue Reflexionsebene, als sie die ersten drei Könige Israels (Saul, David, Salomo) zu Paradigmen aufbaut, die Grundsituationen Israels vor seinem Gott verkörpern, wobei Salomo als Repräsentant der vollendeten Heilszeit Israels fungiert¹⁴. Angesichts dieser theologisch-eschatologischen Durchdringung der Salomogestalt ist es kaum anzunehmen, daß das Buch der Weisheit, das als jüngste Schrift des Alten Testaments diesen Offenbarungsstand bereits voraussetzt, in seinem mittleren Buchteil lediglich schildern will, wie der historische Salomo zu Weisheit und Ansehen gelangt ist¹⁵, abgesehen davon, daß der Name Salomo überhaupt nicht fällt und die Königsgestalt nur indirekt durch den Hinweis auf den Tempelbau (Weish 9,17f.) und das Streben nach Weisheit zu erschließen ist. Wenn also der Leser im Buch der Weisheit mit dieser Normgestalt konfrontiert wird, dann tritt ihm nicht der historische Salomo der Königsbücher entgegen, sondern die Idealgestalt der Theokratie, die nach Ausweis der Chronik jene Weisheit erbittet, mit deren Hilfe der Tempel als Vollendung des Wohnens Gottes bei seinem Volk gebaut werden kann (1 Chr 17,14; vgl. Weish 9,8.10f.)¹⁶.

Daß dieser Salomo nicht nur der unvergleichliche König und Weise ist,

¹³ Vgl. u. a. HÜBNER, Die Weisheit Salomos (s. Anm. 1) 35.

¹⁴ Vgl. hierzu R. MOSIS, Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes (Freiburger Theologische Studien 92), Freiburg 1973, 164–169.

¹⁵ So ENGEL, Das Buch der Weisheit (s. Anm. 1) 25 ff.

¹⁶ Vgl. MOSIS, Untersuchungen (s. Anm. 14) 147.

sondern auch der unvergleichliche Lehrer des Jahwevolkes, zeigt die Chronik anhand der Reden, die die beiden Hauptvertreter der Theokratie (David, Salomo) als die Zeiten überbrückende Lehrer zur Unterweisung des Jahwevolkes bei seinem Weg auf die Heilsvollendung hin halten, ein Sachverhalt, den das in der hellenistischen Zeit entstandene Buch Kohelet fruchtbar macht, wenn es seinen Sprecher in Ausrichtung an der chronistischen Darstellung als einen „König“ mit dem Namen Kohelet: „Versammler“ vorstellt, der die durch den weltzugewandten Daseinsentwurf des Hellenismus ideologisch in Versuchung geführte „Versammlung“ der Jahwegemeinde neu über die Kernaussagen des Jahweglaubens belehrt¹⁷. Daran anknüpfend tritt der Sprecher im Buch der Weisheit in die Salomotravestie ein und wendet sich als Lehrer einer durch Offenbarung vermittelten Weisheit in Weish 6,1.21 als der König schlechthin an die Mächtigen der Erde und die Herrscher der Völker, damit sie für immer Könige bleiben.

Allein diese Begründung läßt es kaum geraten sein, in den zeitgenössischen heidnischen Herrschern die Erstadressaten des Verfassers zu vermuten¹⁸. Aber auch ein rein metaphorisches Verständnis der Königsanrede dergestalt, daß sie als literarische Fiktion auf die Gerechten ziele, die als die wahren Könige an Gottes Herrschaft partizipieren¹⁹, wird dem Sachverhalt nur bedingt gerecht. Denn wenn die Könige als „Herrscher der Erde“ angesprochen werden (Weish 6,1.21), dann sind ohne Zweifel die Machthaber der Erde gemeint, denen der Sprecher als Pseudosalomo die Versündigung an der Weisung Gottes und damit die Mißachtung der wahren Weisheit vorwirft. Wenn diese nun durch die Übereignung an die Weisheit dazu geführt werden sollen, daß ihre Herrschaft ewig dauert (Weish 6,21), dann hat diese Aussage, die nicht hyperbolisch zu verstehen ist, keineswegs die Stabilisierung ihrer politischen Macht im Blick, sondern zielt auf die Verheißung einer neuen und zugleich wesentlich anderen Form von Herrschaft. Diese tritt in Weish 9,3 als die des königlichen Menschen im Sinn von Gen 1,26–28 und 2,15 in Erscheinung, der von Gott zur Repräsentanz seiner Herrschermacht im Bereich des Geschaffenen bestimmt worden ist und der in der Ausrichtung an seinem Schöpfer zur Vollendung und Bestätigung seiner Herrscherstellung auf Dauer gelangen wird (Weish 3,8; 5,16)²⁰.

Auf diesem Hintergrund betrachtet wird begreiflich, daß der Autor zur

¹⁷ Vgl. hierzu R. BRANDSCHEIDT, Weltbegeisterung und Offenbarungsglaube. Literar-, form- und traditionsgeschichtliche Untersuchung zum Buch Kohelet (TThSt 64), Trier 1999, 215–235.

¹⁸ So D. VOLGGER, Die Adressaten des Weisheitsbuches, in: Biblica 82 (2001) 153–177; D. WINSTON, The Wisdom of Solomon (AncB 43), New York 1982, 100f.; U. OFFERHAUS, Komposition und Intention der Sapientia Salomonis, Bonn 1981, 224f.

¹⁹ Vgl. OFFERHAUS, Komposition und Intention (s. Anm. 18) 230f.; REESE, Hellenistic Influence (s. Anm. 11) 149–150.

²⁰ Vgl. auch OFFERHAUS, Komposition und Intention (s. Anm. 18) 228f.

theologischen Legitimierung seiner Aussagen auf die Salomogestalt zurückgreift. Vergleichbar dem Buch Kohelet, dessen Sprecher als König Kohelet einem in weiten Teilen säkular denkenden Judentum die Botschaft des genuinen Jahweglaubens neu vor Augen stellt, kann in der analogen Gefährdung des Diasporajudentums zur Zeit der Abfassung des Buches der Weisheit nur der theokratische Idealkönig Salomo über den Inhalt der dem Menschen zugedachten Herrschaft und den Weg zu ihrer Erlangung belehren²¹. Wenn in diesem Zusammenhang der Pseudosalomo in Weish 1,1a; 6,1.21 die heidnischen Könige und nicht das Volk (Diasporajudentum) anspricht, das sein eigentlicher Adressat ist, so geschieht dies mit gutem Grund. Die heidnischen Könige, die nach altorientalischem Verständnis die Ordnungsmacht im Staat verkörpern, in dem sie uneingeschränkt und unter zeitweilig grotesken Formen der Selbstvergötzung ihre Herrschaft ausüben²², repräsentieren nämlich jene dem Jahweglauben diametral entgegengesetzte Daseinsgestaltung, die weite Kreise im Diasporajudentum als eine den Inhalten des Jahweglaubens überlegene Lebensform ansahen. Deswegen spricht die entscheidende und nicht mehr zu überbietende Normgestalt der Theokratie, Salomo, belehrend die Könige an und meint doch das Gottesvolk, wobei der Sprecher die Angefochtenen überzeugen und die Jahwetreuen in ihrer Glaubenshaltung stärken will. Die Bedeutung, die der Salomofiktion innerhalb des Buches der Weisheit zukommt, macht es verständlich, warum im Zuge seiner redaktionellen Bearbeitung dieser Sachverhalt bereits am Buchanfang thematisiert wird und den Leser so auf die Tiefendimension der nachfolgenden Aussagen hinweist.

Seine Adressaten fordert der Sprecher zur Liebe der Gerechtigkeit auf. Dieser Begriff, der im griechischen Umfeld vor allem in der Tugendlehre eine Bedeutung erlangt hat und dort die Redlichkeit und Pflichterfüllung gegenüber der Gemeinschaft beinhaltet²³, wird hier unter Einschluß von V. 15, der von der Unsterblichkeit der Gerechtigkeit spricht, mit Gott und seinem Walten in Verbindung gebracht, dessen Schöpferhandeln, wie V. 14 zuvor feststellt, den Tod für das von ihm Geschaffene nicht gewollt hat. Damit ist der Begriff *δικαιοσύνη*, der in LXX die Wiedergabe sowohl für hebräisches *šādaeq* „Gerechtigkeitsordnung“ als auch für *šēdāqāh* „Gerechtigkeit“ und *mišpāt* „Recht, Urteil“ ist, die ihrerseits eine spezifische Bedeutung haben und teilweise als Verhältnisbegriffe von Gott und vom Menschen ausgesagt werden können, eindeutig auf die Gerechtigkeit Gottes bezogen, womit um-

²¹ Die doppelte Niedrigkeitsaussage in Weish 9,5 steht zu dieser Bedeutung Salomos nicht im Widerspruch, da dieser Vers von den geschöpflichen Voraussetzungen des Menschen Salomo her denkt und damit unterstreicht, daß dieser auf die Gabe der von Gott ausgehenden Weisheit angewiesen ist.

²² Vgl. hierzu G. HÖBL, Geschichte des Ptolemäerreiches. Politik, Ideologie und religiöse Kultur von Alexander dem Großen bis zur römischen Eroberung, Darmstadt 1994.

²³ Vgl. G. SCHRENK, Art. *δικαιοσύνη*, in: ThWNT Bd. II, 194f.

schreibend dessen Schöpfungs- und Geschichtsplanung als Heilsordnung (*saedaeq*) charakterisiert wird, zu deren Aufrichtung und Festigung Gott „Gerechtigkeiten“ = Heilstaten (*šidqōt*) wirkt. Mit der Wahl dieser Thematik zur Rahmung des Vorwortes Weish 1,1b-14 trägt der Verfasser nicht nur dem belehrenden, sondern auch dem werbenden Charakter des Buches der Weisheit als einem Logos protreptikos Rechnung. Denn sämtliche Kulturen der Antike sahen sich in eine Welt hineingestellt, deren Grundstruktur sie als eine göttliche Rechtsordnung verstanden, innerhalb derer insbesondere der König als Vertreter oder Inkarnation der Gottheit der absolute Herrscher und zugleich der Gesetzgeber und der höchste Richter war²⁴. Das Buch der Weisheit – wie die Bibel generell – stellt dieser Auffassung von einer statischen Weltordnung für Natur und Gesellschaft die Dynamik einer auf Vollendung ausgerichteten Heilsordnung gegenüber, wobei es der so verstandenen Gerechtigkeit Gottes (Weish 1,1,15; 5,18; 8,7; 12,16; 14,7; 15,3) die ihr antwortende Gerechtigkeit des Menschen zuordnet (Weish 9,3; negativ: 2,11; 5,6) und damit die Vorstellung der Gerechtigkeit als einer bloßen Vermittlerin von Tugenden weit hinter sich läßt.

Nicht zuletzt findet auch der Imperativ in Weish 1,1a in diesem Zusammenhang seine Erklärung; denn der Sprecher fordert die Liebe zur Gerechtigkeit und nicht, wie man zunächst erwarten würde, das Tun. Während das hier verwendete Verbum ἀγαπάω im Griechischen die abgeblaßte Bedeutung „begrüßen, mit Ehren behandeln“ hat und allenfalls die Bevorzugung durch einen Höheren umschreibt, der einen Geringen emporhebt, steht das Verbum in LXX für hebräisches *’āhab*, dem die Tendenz der Exklusivität eignet (vgl. Dtn 6,4). Preist der Grieche mit seinem Lob auf den Eros den Rausch und die Ekstase der Hingabe, so betont der Hebräer den Gedanken der Auswahl und willensmäßigen Hinwendung²⁵. Im höchsten Sinn ist „lieben“ daher ein Ausdruck für den Akt bewußter und bedingungsloser Hingabe samt einem daraus resultierenden Treueverhältnis. Wer die Gerechtigkeitsordnung Jahwes liebt, also jene Heilsordnung, in die er seine Schöpfung mit dem Ziel ihrer Vollendung gestellt hat, der liebt sie aus gutem Grund, denn sie ist – so Weish 1,15 – unsterblich. Wer also die Gerechtigkeit liebt, der lebt in Übereinstimmung mit der Welt, der Gott eine unverbrüchliche Lebensfülle zugedacht hat, und er wird somit auch selbst – hier nur indirekt angedeutet – Anteil an der Frucht der Gerechtigkeit erhalten, ein Gedanke, den Weish 15,3 näher ausführen wird.

Mit dem Rahmenwort Weish 1,1a und 15 steckt der Verfasser den Horizont ab für die Reflexion in Weish 1,1b-14 und das Buch der Weisheit ins-

²⁴ Vgl. C. SCHNEIDER, Kulturgeschichte des Hellenismus. Zweiter Band, München 1969, 513 f.; H. J. WOLFF, Das Justizwesen der Ptolemäer (MBPF 44), München ¹1970.

²⁵ Vgl. E. STAUFFER, Art. ἀγαπάω, in: ThWNT Bd. I, 34–41.

gesamt. Es geht nicht um gelehrten Diskurs und philosophisch-religiösen Meinungsstreit, wohl aber um den Aufweis, daß die Wahrheit und Einzigartigkeit des Jahweglaubens und der hier offenbarte Weg zu einem gelingenden Leben die denkerische Auseinandersetzung in einem Umfeld, das vielfältige Sinnangebote bereithält, nicht zu scheuen brauchen.

2. Die Strophe Weish 1,1b-4

Mit ingressivem Aorist unterstreicht der Verfasser in V. 1b die Forderung nach einer Änderung der bisherigen Lebensführung und ermahnt, in guter Gesinnung (ἐν ἀγαθότητι) über den Herrn (κύριος = Jahwe) und den Vorgang seiner Selbsterschließung nachzudenken, womit nicht die theoretische Reflexion über Gottes Wesen, sondern ein vorurteilsfreies Sich-öffnen für Gott gemeint ist, auf dem nach 1 Chr 29,17 Gottes Wohlgefallen ruht. Dem entspricht die zweite Forderung, den Herrn in der Einfalt (ἐν ἀπλότητι) des Herzens zu suchen, ein Begriff, der auf das hebräische *tom* bzw. *jošaer* zurückgeht, womit die Vorstellung von einer Vollständigkeit ohne jeden Abstrich bzw. von Richtigkeit und Geradheit verbunden ist. Gefordert ist also eine Hingabe, die frei von innerem Zwiespalt und somit rein und lauter ist.

Der Mahnung folgt in V. 2 die Verheißung, daß die Ausrichtung auf Gott nicht vergebens sein wird, denn dieser läßt sich von denen finden, die mit seiner Erhabenheit und Heiligkeit kein Spiel treiben, eine Zusage, die an anderen Stellen im Alten Testament als Frucht der Umkehr verheißen wird (Dtn 4,29; Jer 29,13; Jes 55,6 f.)²⁶. V. 2b präzisiert das „finden“ von V. 2a theologisch als „offenbaren“ (ἐμφανίζειν) und stellt damit die Unverfügbarkeit der Gotteserkenntnis heraus, die allein unter der Voraussetzung möglich ist, daß Gott sich zu erkennen gibt: Gott ist für den Menschen da, sofern dieser es nicht durch seine Bosheit verhindert²⁷. Um den Verheißungscharakter der Aussage zu unterstreichen, werden die Adressaten als diejenigen angesprochen, „die ihn nicht versuchen“ bzw. „die ihm nicht mißtrauen“²⁸. Zugleich wird an dieser Verschränkung von Position und Negation deutlich, daß die Art der Beziehung zu Gott zum Unterscheidungsmerkmal zwischen zwei

²⁶ Vgl. PREMSTALLER, Gericht und Strafe (s. Anm. 1) 140.

²⁷ So HÜBNER, Die Weisheit Salomos (s. Anm. 1) 31.

²⁸ Der Sachverhalt der Versuchung Gottes durch den Menschen ist ein Thema, das überlieferungsgeschichtlich mit der Wüstenzeit Israels verbunden ist und dort in den sog. Murrerzählungen (Ex 17,2.7; Num 14,22; Dtn 6,16; Ps 78,18.41.56; 95,8-9; 106,14) begegnet, das aber auch in Texten der schriftgelehrten Weisheit (Sir 18,23; Judit 8,11-27) behandelt wird. Er beinhaltet die Verkennung des göttlichen Heilswillens mit der Folgen einer Herausforderung Gottes durch den Murrenden, der sich in Verkehrung des Wesensunterschiedes zwischen Schöpfer und Geschöpf der trügerischen Vorstellung hingibt, über Gott verfügen zu können, denn „wer überprüft, um zu bewerten und zu beurteilen, beansprucht, der Überlegene zu sein“. So ENGEL, Das Buch der Weisheit (s. Anm. 1) 50.

Gruppen von Menschen wird, deren Gegensatz insbesondere der erste Teil des Buches der Weisheit entfaltet.

Die schuldhaften Verhaltensweisen „versuchen“ und „mißtrauen“ werden in V. 3 als „verkehrte Gedanken“ (σκολιοί) zusammengefaßt und stehen im Kontrast zur Mahnung in V. 1b „richtig über Gott zu denken“. Weil es hier nicht um falsche Diskurse, sondern um eine auf Pervertierung der Schöpfungsordnung beruhende Denkweise geht, werden diejenigen, die sich so verhalten, als „Toren“ (ἄφρονες) bezeichnet, da es zum Wesen des Toren gehört, daß ihm die Einsicht in vorgegebene Ordnungen fehlt²⁹.

Überführt werden die Toren von der „Macht“ (δύναμις). Es handelt sich bei diesem Ausdruck hier und in Weish 5,23 um einen Gottestitel, bei dem der Akzent auf der Durchsetzungskraft dem Sünder gegenüber liegt, so daß es bei der Wahl dieser Gottesbezeichnung nicht nur um sprachliche oder theologische Variabilität geht. In V. 3b ist die passive und mediale bzw. verbale und attributive Wiedergabe des Partizips δοκιμαζομένη möglich. Im Buch der Weisheit wird dieses Verb, das im Profangriechischen als terminus technicus für die von Staatsorganen vorgenommene amtliche Prüfung der Epheben, Neubürger, Beamten und Rhetoren dient, vornehmlich für den Sachverhalt der Prüfung des Gerechten herangezogen (Weish 2,19; 3,6; 11,10) und fungiert hier wie an anderer Stelle in LXX zumeist als Wiedergabe der hebräischen Wurzel *bāḥan* (Ijob 34,3; Ps 17,3; 26,2 u.ä.). Die Mehrzahl der Belege spricht dabei von einer Prüfung der Menschen durch Gott³⁰. Auch in Weish 1,3 dürfte „die prüfende Macht Gottes“ und nicht „die versucherisch auf die Probe gestellte Macht Gottes“ gemeint sein³¹.

Das in diesem Zusammenhang das Ergebnis der göttlichen Prüfung bezeichnende Verbum ἐλέγχειν (vgl. Weish 1,8; 4,20; 12,2) wird in der griechischen Literatur mit verschiedenen Bedeutungen verwendet: als Ausdruck des Beweisens, Ausprobierens, Widerlegens, Beschämens sowie im forensischen Kontext zur Bezeichnung der Überführung eines Schuldigen sowie des Kreuzverhörs. Auch die LXX gebracht das Verbum im juristischen Bereich menschlicher und göttlicher Rechtsprechung bzw. zur Schilderung menschlichen Tadelns und Widerlegens. Mit Gott als Subjekt gewinnt es die Bedeutung „züchtigen, strafen“, wobei der jeweilige Aussageakzent der betreffenden Textstelle zu entnehmen ist³². Da in Weish 1,3 ein explizit forensischer Kontext fehlt, liegt – entsprechend dem hebräischen Äquivalent *jākah* – die

²⁹ Mit dem Hinweis auf die verkehrten Gedanken der Toren bereitet das Vorwort entsprechende Aussagen in der Rahmung der ersten Frevlerrede Weish 2,1a.21 (vgl. auch Weish 11,25; 12,24; 13,6; 14,22; 15,4; 17,1) vor und bekräftigt damit zum wiederholten Male, daß es bei dieser Verkehrtheit um existentiell bedeutsame Vorgänge im Judentum geht.

³⁰ Vgl. PREMSTALLER, Gericht und Strafe (s. Anm. 1) 74f.

³¹ So auch HÜBNER, Die Weisheit Salomos (s. Anm. 1) 32.

³² Vgl. PREMSTALLER, Gericht und Strafe (s. Anm. 1) 97f.

Bedeutung des erzieherischen Zurechtweisens vor. Nicht das endgültige Strafgericht ist also gemeint, sondern die Heimsuchung zur Umkehr (vgl. Ps 38,1.19), womit dieser Vers der Umkehrsprache in der ersten Strophe entspricht.

Den tieferen Grund für die göttliche Zurechtweisung nennt V. 4: In eine arglistige, böse Künste anwendende Seele kann keine Weisheit einkehren noch wird sie wohnen in einem der Sünde verfallenen Leib. Mit der ausdrücklichen Erwähnung der Weisheit kommt das Vorwort zu seinem eigentlichen Thema, nämlich der Bedeutung der Weisheit für ein gelingendes Leben. Daß hier nicht einfach ein Bildungsideal zur Debatte steht, das allein durch menschliche Anstrengung erreichbar ist, sondern vielmehr eine Weisheit in den Blick genommen wird, über die der Mensch nicht verfügt, ist nicht zuletzt daran ersichtlich, daß die Weisheit von außen her, nämlich von Gott ausgehend auf den Menschen zukommt. Darum kann sie auch nur wirksam werden, wenn der Mensch die rechte Disposition Gott gegenüber besitzt. Der hierbei thematisierte Gedanke der Einwohnung der Weisheit als Umschreibung für den Sachverhalt der ungetrübten Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch ist dabei durchaus nicht nur metaphorisch gemeint, sondern hat real die Befähigung des Menschen zum Gegenüber Gottes durch die Weisheit im Blick³³. Zwar mag die Vorstellung des Einwohnens philosophisch vermittelt sein (späte Stoa) ebenso wie die an platonischen Dualismus erinnernde Rede von Seele und Leib zur Charakteristik des Menschen, inhaltlich prägend sind jedoch die Auffassungen des Jahweglaubens, wo die Rede von Seele und Leib den ganzen Menschen meint (Ps 63,2) und der Gedanke des Einwohnens die Verinnerlichung der Weisung Gottes im Blick hat, wie sie das Deuteronomium gefordert (Dtn 6,4–6) und die Heilsprophetie über den Neuen Bund in eschatologischer Weise verheißen hat (Jer 31,31–34). Wo aber der Mensch ganz und gar in Sünde verstrickt ist, wird dem Wirken der Weisheit ein Riegel vorgeschoben (vgl. Ps 18,26–27; Jes 65,1 f.). Damit erfährt im Horizont der ersten Strophe der Sündenbegriff insofern eine Vertiefung, als Sünde nicht erst mit einem falschen Tun, sondern mit einer verkehrten Einstellung Gott gegenüber beginnt³⁴. So betrachtet will die ganze erste Strophe mit Blick

³³ So betrachtet ist es irreführend, wenn NEHER, Wesen und Wirken der Weisheit (s. Anm. 1) 93 hier eine Spannung zwischen der unvermittelten Wirklichkeit Gottes (V. 2) und seiner Verbindung zu der Weisheit als einer wie auch immer gearteten vermittelnden Größe feststellt und dabei von einem Abhängigkeits- und Konkurrenzverhältnis zwischen Gott und der Weisheit spricht, das dem alttestamentlichen Hauptgebot zu widersprechen scheint. Hier wird übersehen, daß die Weisheit der Immanenz Gottes zugeordnet ist und sein heilsgeschichtliches Engagement in der Befähigung des Menschen zum Gegenüber Gottes darstellt.

³⁴ Dem entspricht neutestamentlich 1 Kor 2,6–8, wo die Rede davon ist, daß die Weisheit des Kreuzes der Welt nicht zugänglich ist, sondern nur denen, die sich dem Geist Gottes öffnen.

auf die bedrängenden Probleme der Zeitgeschichte, in der weite Kreise im Diasporajudentum mit den philosophisch-religiösen bzw. esoterischen Sinnangeboten der hellenistisch-römischen Welt liebäugelten, auf den Ernst einer veruntreuten Gottesfrage hinweisen.

3. Die Strophe Weish 1,6*-8

Die zweite Strophe beginnt in V. 6 mit einer Belehrung über die Bedeutung der Weisheit. Als Geist ist sie eine Wirkkraft Gottes, deren Wesen durch das Attribut „menschenliebend“ näher bestimmt wird. Wenn man bedenkt, daß das Enkomion über die Weisheit in Weish 7,22-8,1 diese mit 21 Epitheta benennt und Weish 1,6 aus diesem Spektrum allein die Kennzeichnung „menschenliebend“ als maßgeblich für die Weisheit auswählt, dann wird man diese Qualifizierung theologisch besonders gewichten müssen.

In der Regel deuten die Erklärer den Begriff der Menschenfreundlichkeit auf dem Hintergrund seines Gebrauchs in hellenistisch-römischer Zeit im Sinn von Humanität, die eine Tugend vornehmlich des hellenistischen Herrschers in Nachahmung der entsprechenden Eigenschaft der Gottheit ist³⁵. Daraus ergibt sich jedoch als Problem, daß V. 6b von der strafenden Weisheit spricht, was Hübner dahingehend löst, daß die Weisheit eben nur menschenfreundlich zu den Guten ist³⁶. Abgesehen davon, daß die Weisheit hier in einer umfassenden Weise „menschenliebend“ genannt und in Weish 7,23 das Attribut „wohlätig“ (εὐεργετικόν) von „menschenliebend“ (φιλόανθρωπον) unterschieden wird, ist mit einer solchen Erklärung die Aussage Weish 1,6 theologisch kaum ausgeschöpft.

Wenn V. 6 die Weisheit einen „Geist“ (πνεῦμα; hebräisch *ruḥ*) nennt, dann bedeutet diese Qualifizierung, daß in der Weisheit ein göttliches Element steckt und sie an der Wirkkraft des göttlichen Geistes allgemein partizipiert. Von diesem aber sagt der priesterschriftliche Schöpfungsbericht Gen 1,1-2,4a als Wesensdarstellung, daß er das Schöpferhandeln Gottes begleitend „über den Wassern schwebte“ (Gen 1,2). Der Nominalsatz an dieser Stelle will im Anschluß an den Vordersatz, der mit der Rede von der „Finsternis über der Urflut“ eine Gegenkraft anspricht, die das Wirken des Schöpfergottes zu behindern sucht, die Überlegenheit des göttlichen Geistes herausstellen. Wenn aber Gottes Geist alle Gegenkräfte beherrscht und sie, wie es die Durchsetzung des Lichtes als Sinnbild göttlichen Heilshandelns am siebten Tag zum Ausdruck bringt, dem Wirken Gottes zur Vollendung seiner Schöpfung weichen müssen und vernichtet sind (Gen 2,1-3), dann kommt dem göttlichen Geist auch eine Art Wächterfunktion in bezug auf den Verlauf

³⁵ So ENGEL, Das Buch der Weisheit (s. Anm. 1) 53f.; D. GEORGI, Weisheit Salomos (JSRZ III/4), Gütersloh 1980, 403.

³⁶ HÜBNER, Die Weisheit Salomos (s. Anm. 1) 32.

der Geschichte der Schöpfung zu (vgl. auch Judit 16,14). Auf diesem Hintergrund betrachtet steht die in Weish 1,6 als Geist qualifizierte Weisheit in einem engen Bezug zur Schöpfungs- und Geschichtsplanung Gottes und erfüllt hier eine besondere Aufgabe an dem zum Ebenbild Gottes bestimmten Menschen, über den der Schöpfer seine Herrschaft in der Schöpfung aufrichten will³⁷. So gesehen ist die Menschenfreundlichkeit der Weisheit Ausdruck für das göttliche Engagement in seinem Schöpferhandeln, das auf Selbstmitteilung angelegt ist und das daher in der Erstellung eines Gegenübers im Bereich des Geschaffenen gipfelt. Diese Erklärung findet ihre Bestätigung im sprachlichen Befund des Neuen Testaments, wo der Ausdruck *φιλάνθρωπος* nicht für die Zuwendung zum Nächsten verwendet wird und wo der im griechisch-hellenistischen Schrifttum übliche Gebrauch nur am Rande auftaucht (Apg 27,3; 28,2)³⁸. Theologisch bedeutsam ist hier allein die Aussage Tit 3,4, wonach die Güte und Menschenfreundlichkeit (*ἡ φιλανθρωπία*) Gottes in Christus, dem vollkommenen Ebenbild, und seinem Erlösungswerk gipfelt³⁹.

Im Horizont dieser Erklärung von Weish 1,6a wird auch die Aussage V. 6b verständlich, nämlich daß die Weisheit den Lästere nicht freisprechen wird. Gerade weil der Weisheitsgeist Gottes heilsgeschichtliches Handeln als eine sich um den Menschen mühende Kraft vermittelt, kann er den „Lästere“ (*βλάσφημος*), der Gott schmäht und sein Wesen und Werk spottend entstellt, nicht ungestraft lassen⁴⁰. Denn Verleumdung Gottes bedeutet immer auch die Selbstzerstörung des Menschen als Geschöpf Gottes, so daß der Weisheitsgeist hier in seiner schuldauflösenden Funktion gefordert ist. Der Ausdruck *βλάσφημος*, der im Weisheitsbuch nur in Weish 1,6 und auch sonst in LXX sparsam begegnet (vgl. Jes 66,3; 1 Makk 2,6; 2 Makk 8,4; 10,4 ff.; 12,14; Tob 1,18), betrifft ausschließlich Texte der hellenistischen Zeit und kennzeichnet damit ein Reden und Tun, das den genuinen Jahweglauben um der Überhöhung des Menschen und seiner Möglichkeiten willen außer Kraft zu setzen sucht. Eben diese Verkehrtheit wird dem Lästere, so V. 6cd, in der Konfron-

³⁷ In der in Gen 1,26–28 thematisierten Menschenschöpfung wird mit dem Plural der Gottesrede („Lasset uns ...“) auf die mythische Vorstellung vom himmlischen Thronrat Bezug genommen, die im AT sachlich den Tatbestand einer Planung Gottes für das von ihm Geschaffene veranschaulicht. Damit soll ausgedrückt werden, daß dem Menschen innerhalb der Schöpfungs- und Geschichtsplanung Gottes eine herausragende Rolle zukommt und dieser über den Menschen seine Herrschaft in der Schöpfung aufrichten wird. Diesbezüglich hält das Neue Testament in Kol 1,15 f. fest, daß in Christus die Erschaffung des Menschen zum Urbild Gottes in der Schöpfung zur Vollendung gelangt ist.

³⁸ Vgl. U. LUCK, Art. *φιλανθρωπία*, *φιλάνθρωπος*, in: ThWNT Bd. IX, Sp. 107–111, 110 f.; PREMSTALLER, Gerichte und Strafe (s. Anm. 1) 61 f.

³⁹ Wenn in Weish 12,19 von der Menschenfreundlichkeit Gottes die Rede ist, die der Gerechte nachahmen soll, so entspricht diese Aussage dem oben Dargelegten insofern, als hier die Gerechtigkeits- bzw. Heilsordnung Gottes und sein Erlöserwille der Maßstab sind, dem sich der Gerechte in seinem Tun zuordnen soll.

⁴⁰ Vgl. C. LARCHER, *Éthos sur le livre de la Sagesse* (EtB), Paris 1969, 181.

tation mit der Strafgerechtigkeit Gottes zum Verhängnis; denn Gott entgeht nichts von dem, was geschieht (vgl. Ps 94,9; Sir 17,15.19 f.; 23,18–20; 42,18–20), so daß Gott und die Weisheit sozusagen mit denselben Augen sehen⁴¹.

Im Hintergrund der Bezeichnung Gottes als „Zeuge“ (μάρτυς) steht der gemeinantike Brauch, Gott als Zeugen bei Vertragsabschlüssen oder als Beweiszeugen im Prozeß anzurufen, offenbarungsgeschichtlich betrachtet jedoch die Vorstellung des Bundes, der nach Art eines Vertrages beiden Partnern eine Verpflichtung auferlegt (vgl. Dtn 26,16–19) und über die Gott als Herr des Bundes wacht. Aber nicht Jahwes Zeugenschaft im Bund mit Israel steht hier zur Debatte, sondern sein Bund mit der Menschheit, den die Urgeschichte in Gen 9,1–17 thematisiert und innerhalb dessen nach Sündenfall und Sintflut Jahwe eine Daseinsgestaltung des Menschen entsprechend seiner Ebenbildlichkeit einfordert, so daß die Themenkombination von Menschenfreundlichkeit des Weisheitsgeistes und Schuldauferdeckung durch ihn sowie Zeugenschaft Gottes in Weish 1,6 auf das heilsgeschichtliche Wirken des Gottes hinweisen, der aufgrund einer unwiderruflichen Selbstverpflichtung seine Schöpfung nicht den chaotischen Kräften überlassen wird. Dem entspricht auch die nachfolgende Benennung Gottes als „Beobachter“ (ἐπίσκοπος), wobei das Attribut ἀληθής den Sachverhalt der Wahrhaftigkeit unterstreicht. Gott erhält hier den Titel jener Beamten, die im griechisch-hellenistischen Staat für die Aufrechterhaltung und das reibungslose Funktionieren der Ordnung verantwortlich waren und die auch richterliche Tätigkeit ausübten. In gleicher Weise werden auch die Götter als Wächter und Vergelter begangenen Unrechts angesehen. Die LXX verwendet das Nomen ἐπίσκοπος auf dem Hintergrund der hebräischen Wurzel *pāqad*, die die Heimsuchung Gottes als Voraussetzung seiner Zuwendung in Gericht und Heil meint⁴².

Begründet wird die umfassende Zeugenschaft Gottes in V. 7 mit dem Hinweis auf die Allgegenwart des göttlichen Geistes. Dieser Gedanke, der leitmotivisch das ganze Buch durchzieht, spricht eine Thematik an, die im zeitgenössischen Umfeld das Weltbild der Stoa bestimmt. Ihm zufolge entsteht die Welt durch das Zusammenwirken zweier Prinzipien, wobei die gestaltlose Materie (ὕλη) durch den Logos = Gott geformt wird, der auch gestaltloses Feuer (πῦρ) heißt bzw. Geist (πνεῦμα) und damit ein Kraftfeld ist, das den inneren Zusammenhang der Welt bedingt: „So konnte sich die Auffassung von dem Kosmos als einem lebendigen Organismus heranbilden, dessen belebendes Element das Pneuma selbst ist. Und weil es mit Gott identifiziert wurde, konnte auch der von ihm durchzogene und durch die χάσις mit ihm verbundene Kosmos als Gottheit aufgefaßt werden. Mithin zeigt die stoische Vorstellung eines Panenpneumatismus einen Pantheismus. Das pantheistische System

⁴¹ So HÜBNER, Die Weisheit Salomos (s. Anm. 1) 33.

⁴² Vgl. PREMSTALLER, Gericht und Strafe (s. Anm. 1) 44 f.

aber war letztlich Folge einer radikalen Ablehnung einer wie auch immer garteten Transzendenz⁴³. In Weish 1,7 ist die Allgegenwart des göttlichen Geistes jedoch nicht pantheistisch aufzufassen, da sie in einem monotheistischen Kontext ausgesprochen wird, in dem Transzendenz und Immanenz Gottes einander nicht ausschließen. Gott als der ungeschaffene Ugrund alles Geschaffenen geht in die Welt ein und steht ihr dennoch gegenüber.

Wenn V. 7 die Sprache zeitgenössischer Philosophie aufnimmt (vgl. diesen Vorgang auch in 2 Makk 7,28; Weish 11,17), dann weist dieser Tatbestand auf die Gefährdung des Diasporajudentums hin, in dem es offenbar Kreise gab, die der Versuchung eines pantheistischen Gottesbildes erlegen sind, was der genuine Jahweglaube nur als „blasphemisch“ (vgl. die Anrede an den βλάσφημος in V. 6) verstehen konnte⁴⁴. Diese Gefährdung durch ein säkulares Denken thematisiert der Verfasser von Weish 1,7 deshalb im Gewand moderner Sprache, weil er aufzeigen will, daß die Grundüberzeugungen des Jahweglaubens nichts von ihrer Gültigkeit eingebüßt haben.

Die zweite Strophe endet in V. 8 mit einer Schlußfolgerung aus dem Gesagten: Ist Gott gegenwärtig als Wächter seiner Schöpfung, dann bleibt ihm kein Unrecht verborgen und die strafende Gerechtigkeit (δίκη) wird – was in V. 6b das Wirken des Weisheitsgeistes bereits angekündigt hat – nicht an dem Lasterer vorbeigehen. Auch hier ist eine Begrifflichkeit gewählt, die in der griechischen Literatur breit bezeugt ist. Δίκη ist hier der Eigenname der Göttin der Strafgerechtigkeit⁴⁵, die als Rächerin begangenes Unrecht vergilt und jedem Missetäter die ihm gebührende Strafe zukommen läßt. Ausgehend von der Gestalt der Göttin diene δίκη aber auch als Sachbezeichnung für das Recht im allgemeinen und die daraus resultierende Strafe⁴⁶. In Weish 1,8 ist der Begriff eingebunden in eine Art Wortspiel, das inhaltlich einen Tun-Ergehen-Zusammenhang im Blick hat: Wer Strafwürdiges (ἄδικα) tut, der verfällt der Strafgerechtigkeit (δίκη), ein Sachverhalt, den der dritte Buchteil der Weisheitsschrift am Beispiel der Geschichte Israels erläutern wird (vgl. δίκη in Weish 11,20; 14,31; 18,11).

⁴³ NEHER, Wesen und Wirken der Weisheit (s. Anm. 1) 184 f.

⁴⁴ In analoger Weise begründen auch die Gottlosen in Weish 2,1–5 die Leugnung jeglicher Transzendenz mit einer Verkehrung urgeschichtlicher Aussagen. Im Hintergrund dessen steht nach KEPPEL, Hellenistische Bildung (s. Anm. 1) 196–204 ein griechisch-hellenistisch geprägter Lebensstil von Juden, die, offen für hellenistisches Bildungsgut, entsprechende Einrichtungen der Kulturvermittlung (Gymnasium) besuchten und denen die Teilnahme an den Vergnügungen der hellenistischen Zeit (Theater) selbstverständlich erschien.

⁴⁵ Vgl. G. SCHRENK, Art. δίκη, in: ThWNT Bd. II, 180–183; D. WINSTON, The Wisdom of Solomon (AncB 43), New York 1979, 105.

⁴⁶ Vgl. PREMSTALLER, Gericht und Strafe (s. Anm. 1) 93 ff.

4. Die Strophe Weish 1,12–14

Die der Grundschrift entstammende und hier als dritte Strophe des Vorwortes fungierende Einheit Weish 1,12–14 erfüllt nach der vorausgegangenen Belehrung über die Bedeutung des Weisheitsgeistes für ein gelingendes Leben den Zweck einer nachdrücklichen Verwarnung des Lesers. Sie beginnt in V. 12 mit doppeltem Prohibitiv und der Aufforderung, sich nicht durch eine fehlgeleitete Lebenseinstellung und ein dementsprechendes Tun den Tod bzw. das Verderben zu erwirken. Damit greift der Verfasser auf die Glaubenseinsicht zurück, daß Leben und Tod, wiewohl von Gott verfügt, dem Menschen dennoch zur Entscheidung aufgegeben sind, insofern dieser mit seinem Verhalten Gott gegenüber zu erkennen gibt, in welche Sphäre er eintreten will. Leben und Tod sind somit als immanente Größen nicht in sich absolut, sondern hängen in ihrer Qualität mit dem Gottesverhältnis des Menschen zusammen, der in der Entscheidung des Hörens auf Gottes Wort Leben oder Tod nimmt (vgl. Dtn 30,15–18; Am 5,4–6.14–15; Spr 8,35)⁴⁷ Mit dieser Glaubenseinsicht hängt auch die Wahl der Verben in Weish 1,12 zusammen, die beide (ζηλόω; ἐπιπάω) ein aktives Streben kennzeichnen und deutlich machen, daß der Mensch für sein Todesgeschick selbst verantwortlich ist und mit ihm das erhält, wonach er in seinem schuldhaften Leben verlangt hat.

Die mit Weish 1,13 einsetzende Begründung liefert eine theologische Klarstellung in Form einer Antithese: Gott hat den Tod nicht gemacht. Daran wird ersichtlich, daß θάνατος hier nicht einfach den physischen Tod des Menschen bedeutet, der als geschaffene und erdgebundene Größe von seiner Natur her vergänglich ist. Es ist vielmehr eine bestimmte Form des Todes gemeint, jene, die gezeichnet ist von der Auflehnung des Menschen Gott gegenüber, der Gen 2,17 zufolge dessen Tod als ein Sterben aus der Lebensgemeinschaft mit ihm verfügt hat, wodurch der Mensch auf seine geschöpfliche Ohnmacht als einer für ihn unüberwindlichen Grenze zurückgeworfen wird⁴⁸. Diesen Tod hat Gott in der Tat nicht „gemacht“, denn er hat ihn nicht gewollt, so daß er folglich kein Teil der Schöpfungswirklichkeit am Anfang ist⁴⁹. Aus diesem Grund schließt Weish 1,13 mit der Feststellung, daß Gott am Untergang seiner Geschöpfe keine Freude hat, eine Aussage, die an die nachexilische Auseinandersetzung mit dem Exilsgericht und seinen Folgen in Ez 18 anknüpft, wo es in Ez 18,23 ausdrücklich heißt, daß Gott nicht den Untergang des Sünders will, sondern dessen Bekehrung und Leben.

⁴⁷ Vgl. hierzu G. VON RAD, Alttestamentliche Glaubensaussagen vom Leben und vom Tod, in: DERS., Gottes Wirken in Israel. Vorträge zum Alten Testament, hg. von O. H. STECK, Neukirchen-Vluyn 1974, 250–267, 258.

⁴⁸ Vgl. hierzu R. BRANDSCHEIDT, Der Mensch und die Bedrohung durch die Macht des Bösen. Zur Traditionsgeschichte von Genesis 3, in: TThZ 109 (2000) 1–23.

⁴⁹ Die Frage, bei wem der Ursprung des Todes zu suchen ist, beantwortet das Buch der Weisheit in 2,24 im Anschluß an die Sündenfallerzählung Gen 3.

5. Die Erweiterungen in Weish 1,5.6*.9–11

Der zur Nachinterpretation gehörende V. 5 schließt innerhalb der ersten Strophe begründend an V. 4 an: Weil der „heilige Geist der Zucht“ alle Tücke flieht, geht die Weisheit in keine sündige Seele ein. Die hier im Anschluß an V. 6 vorgenommene Identifizierung von Weisheit und Geist, wodurch die Weisheit zu einer Wirkkraft Gottes im Dienst der Aufrichtung seiner Herrschaft in der Schöpfung erklärt wird, ist hier durch das Attribut „heilig“ und die Näherbestimmung „Zucht“ in besonderer Weise akzentuiert. Der Ausdruck „heiliger Geist“, der außerhalb von Weish 1,5 nur noch in Jes 63,10 und Ps 51,13 begegnet, wo er auf die Führungsgeschichte Jahwes mit seinem Volk bezogen ist, hat das machtvolle Wirken der Weisheit im Dienst der Auf-erbauung des Menschen zu einem Gegenüber Gottes im Sinn. Das Mittel hierzu ist die „Zucht“ (παιδεία), ein Begriff, der im Profangriechischen die Belehrung und Erziehung sowie deren Ergebnis meint, also die Gelehrsamkeit, mit der der Mensch eine höhere Ebene seiner Persönlichkeitsentwicklung erreicht⁵³, dem aber im Horizont des Offenbarungsglaubens vornehmlich der Gedanke einer Unterweisung zugrundeliegt, die den Menschen in das rechte Verhältnis zu Gott bringt⁵⁴. Weil aber das Attribut „heilig“ nicht allein die Energie umschreibt, mit der von Gott her etwas zur Durchführung gelangt, sondern ebenso die Zugehörigkeit zur Sphäre Gottes und damit das Getrenntsein von allem Unreinen im Blick hat, zieht der „heilige Geist der Zucht“ auch einen Trennungsstrich zwischen sich und dem in der Sünde verhärteten Menschen, der mit seiner Verkehrtheit den Weisheitsgeist buchstäblich vertreibt. Damit erläutert V. 5 in Anknüpfung an den Gedankenverlauf Weish 1,1–4 den Frevel, der in der sündigen Abkehr des Menschen von dem durch Gott gesandten Weisheitsgeist liegt. Nicht von ungefähr erinnert der Vers an die neutestamentliche Mahnung 1 Thess 5,19: „Dämpfet den Geist nicht!“, die gleichfalls andeutet, daß der Mensch dem Wirken des Geistes widerstehen und in der Gottferne seine Bestimmung veruntreuen kann.

Nach der Beschreibung der Allwissenheit Gottes in Weish 1,6cd, in die der Bearbeiter zur Vervollständigung des Sachverhaltes und in Vorbereitung seiner Ausführungen in Weish 1,10 den Passus über das Hören Gottes einträgt, (Weish 1,6e) kommentiert er in seiner Darlegung Weish 1,9–11 den voran-

⁵³ Vgl. G. BERTRAM, Art. παιδεία, in: ThWNT Bd. V, 597–603.

⁵⁴ Die deutsche Wiedergabe des Begriffes παιδεία mit „Bildung“ (GEORGI, Weisheit Salomos [s. Anm. 35] 403 u. a.) trifft nicht das Gemeinte. Wenn der Verfasser hier einen griechischen Idealbegriff aufnimmt, so um des damit verbundenen Gedankens der Vervollkommenung willen, den der Grieche in der Auferbauung des Menschen in seinem Bildungseifer sieht, der Jahwegläubige dagegen in der Ausrichtung auf die Erziehung (hebräisch *mūsār*), die Gott in vielfältiger Weise (durch Gebote, Propheten und Lehrer, aber auch durch Leiden) dem Menschen angedeihen läßt, damit dieser vor ihm bestehen bzw. zur Lebensfülle bei ihm gelangen kann.

stehend geschilderten Tatbestand der Schuldauflösung durch Gott und den Weisheitsgeist. Weish 1,9 nennt als Inbegriff aller Verkehrtheit den „Gottlosen“ (ἀσεβής), der sich durch „Gesetzlosigkeit“ (ἀνομία) auszeichnet. In Anbetracht der Tatsache, daß der Begriff „Gesetz“ in nachexilischer Zeit das Gesamt der göttlichen Weisung meint und die schriftgelehrte Weisheit folglich den wahren Weisen als den Gesetzestreuen vorstellt (vgl. Sir 21,11; 24; 39,8; Koh 12,2–14), fällt Weish 1,9 ein Urteil über die jüdischen Apostaten, das sie als solche erscheinen läßt, die in selbstherrlicher Autonomie, und d. h. mittels Lüge und Gewalt, ihr Dasein gestalten⁵⁵.

Warum der Gottlose und seine Machenschaften letztlich zum Scheitern verurteilt sind, begründet Weish 1,10 mit der Tatsache, daß Gott (und seinem Geist) nichts verborgen bleibt. Der hier in Nachahmung des adjektivischen Genitivs im Hebräischen⁵⁶ gewählte, und in seiner Metaphorik im Alten Testament einmalige Ausdruck „Ohr der Eifersucht“ hat auf Gott bezogen das Theologumenon seiner Eifersucht im Blick, jenes Spezifikum des biblischen Gottes, der in der Behauptung seiner Ausschließlichkeit, mit der er sich nicht auf eine Stufe mit anderen Gottheiten stellen läßt, und im Vollzug seiner heilsgeschichtlichen Bemühung um den Menschen die Exklusivität und Ganzheit der Gemeinschaftsbindung praktiziert und ebenso einfordert (vgl. Ex 20,5 u. ö.). Aus diesem Grund überhört – und hier arbeitet der Verfasser mit einem Wortspiel – das „Ohr (ὄς) der Eifersucht“ kein „Gemurmel“ (θροῦς) eines Murrens, mit dem der Frevler gegen ihn und seine Führung aufbegehrt.

Die Ausführungen des Bearbeiters münden daher in die Warnung Weish 1,11, sich vor dem „unnützen“ (ἀνωφελής) Murren zu hüten, das keinen Gewinn hat und nichts Gutes hervorbringt, sondern das letztendlich „die Seele vernichtet“. Diese Wendung, mit der der Bearbeiter die Thematik der letzten Strophe Weish 1,12–14 vorbereitet, hat – darauf weist der Begriff „Seele“ als Umschreibung für den Wesenskern des Menschen in seinem Gottesbezug hin⁵⁷ – den eschatologischen Tod im Blick, der ein in Gottferne geführtes Le-

⁵⁵ SCHMITT, Das Buch der Weisheit (s. Anm. 1) 39 macht darauf aufmerksam, daß die „Pläne des Frevlers“ in V. 9a und „seine Reden“ in V. 9b zur Hervorhebung in die Spitzenposition gerückt sind und der Begriff διαβούλιον „Plan, Intrige“ vielleicht in negativer Assoziation wegen seines Anklanges an διάβολος „Verleumder, Teufel“ gewählt worden ist, ohne daß hier eine etymologische Verwandtschaft vorliegt. Diese Vermutung von SCHMITT kann im Blick auf das Neue Testament auf eine theologische Grundlage gestellt werden, wo in 2 Thess 2,6–8 der innergeschichtliche Gottesfeind (zum Antijahweprobem vgl. E. HAAG, Das hellenistische Zeitalter, BE 9, Stuttgart 2003, 236–244) als Mensch der Gesetzlosigkeit, als „Gesetzloser“ (ὁ ἀνομος) bezeichnet wird.

⁵⁶ Daß sich im Proömium des Weisheitsbuches zahlreiche Hinweise auf alttestamentlich geprägte Sprache finden, hat KEPPER, Hellenistische Bildung (s. Anm. 1) 77 f. nachgewiesen.

⁵⁷ Vgl. hierzu E. HAAG, Seele und Unsterblichkeit in biblischer Sicht, in: W. BREUNING (Hg.), Seele. Problembezug christlicher Eschatologie (Quaestiones disputatae 106), Freiburg 1986, 31–93.

ben besiegelt und den Weg zur Unsterblichkeit, d.h. zu einem weitergehenden, auf Vollendung ausgerichteten Handeln Gottes am Menschen über den Tod hinaus, verstellt.

B. Theologische Synthese

Das in die Thematik des Weisheitsbuches einführende Proömium lenkt in der Form einer Unterweisung den Blick auf die Hauptanliegen der nachfolgenden Kapitel und damit der Weisheitsschrift allgemein: die Glaubensstärkung der Gerechten und die Warnung vor der Apostasie der vom Zeitgeist Versuchten und deshalb in ihrer Treue zu Gott Gefährdeten. Zugleich liefert es dem Leser damit einen Anwendungsfall von übergeschichtlich-gültiger Wahrheit. Von ausschlaggebender Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, daß der Ruf zur Umkehr und die Aufforderung zur rechten Einstellung Gott gegenüber mit dem Wirken der von Gott ausgehenden Weisheit verbunden werden, die dem Geistwirken Gottes zugeordnet und damit inhaltlich ein Ausdruck jener göttlichen Erkenntnis ist, die mit dem Sachverhalt Schöpfungs- und Geschichtsplanung umschrieben werden kann. Insofern innerhalb dieser Planung, die den Schöpfungsverlauf in seiner Ganzheit umgreift, der Mensch eine einzigartige, allen anderen Geschöpfen überlegene Stellung einnimmt (Gen 1,26–28), weil Gott durch ihn als sein Ebenbild über alles Geschaffene seine Herrschaft aufrichten will, kommt auch dem Weisheitsgeist eine diesem Ziel entsprechende Aufgabe zu, die Weish 1,6 andeutend mit dem Attribut „menschenliebend“ umschreibt. Dabei schließt die im Horizont dieser Urordnung in den Blick genommene heilsgeschichtliche Bemühung Gottes um den Menschen mittels des Weisheitsgeistes die Entlarvung der Verkehrtheit und die Überführung des Frevlers bzw. das Läuterungsgericht an ihm mit ein, dessen eingedenk, daß der Schöpfer, der alles mit dem Zweck seiner Erhaltung und Vollendung ins Dasein gerufen hat (Weish 1,14), sich nicht am Untergang der Lebenden erfreut (Weish 1,13), wodurch sichtbar wird, daß auch die strafende Gerechtigkeit (Weish 1,8), die mit der Menschenliebe der Weisheit einhergeht, ein Mittel zur Errettung sein kann. Die „Vernichtung der Seele“ (Weish 1,11), die Gott in seiner Planung nicht gewollt hat, schafft sich der Frevler in der Verhärtung der Sünde selbst und hemmt damit das heilsame Wirken des Weisheitsgeistes, so daß das Läuterungsgericht sich in ein endgültiges Gericht wandelt.

Wenn im Proömium des Weisheitsbuches wie in der schriftgelehrten Theologie der Spätzeit Israels⁵⁸ überhaupt das Wesen der Schöpfungsplanung Got-

⁵⁸ Während die Weisheit in der vorexilischen Zeit eine Erkenntnisbemühung war, die Einsicht in die für den Menschen grundlegenden Ordnungen erstrebte und das angesammelte Wissen in Form von Bildungs- und Erfahrungsweisheit weitergab, so wurde sie in der nachexilischen Zeit zu einer Form von Theologie, in der Jahweglaube und Weisheit eine Synthese eingingen. Diese Neuordnung brachte es mit sich, daß neben der Reflexion über die Schöp-

tes als Weisheit aufgefaßt wird und diese wiederum selbst als Mittlerin zwischen Gott und Welt/Mensch in Erscheinung tritt und sogar „personifiziert“ als Lehrerin die Menschen anspricht (vgl. Spr 1,20–33; 8,1–36; Sir 24; Bar 3–4; Weish 6–9), dann ist dieser Sachverhalt eigens zu würdigen. Mit allem Nachdruck weist die in ihrer Eigenständigkeit gewürdigte Weisheit Gottes⁵⁹ darauf hin, daß die Welt nicht einfach nur ein Ordnungsorganismus ist, sondern Ausdruck einer Selbstmitteilung Gottes, weshalb erstens der Schöpfergott Kenntnis eines jeden Lautes in der Schöpfung hat (Weish 1,7) und diese selbst nicht stumm ist, sondern eine Stimme besitzt, die den Schöpfer verkündet (Ps 19,2; 97,6; 145,10)⁶⁰, und zweitens die Weisheit damit Inbegriff der Selbsthingabe Gottes an und seiner heilsgeschichtlichen Bemühung um sein Werk ist. Für diese Art der Weisheit gibt es kein religionsgeschichtliches Analogon⁶¹, denn sie ist das Spiegelbild eines Gottes, der mit den Gottheiten des Alten Orients, die von ihrem Wesen her personifizierte Naturkräfte sind, nichts gemein hat, sondern der in Transzendenz und Immanenz einzig und einzigartig und damit unvergleichbar ist. Die Weisheit dieses Gottes befähigt den Menschen aber nicht nur zu einem Grundvertrauen in die Schöpfungswirklichkeit, deren Geschichte aufgrund der Ursünde des Geschöpfes (Gen 3,1–24) auch mit chaotischen Kräften bzw. der Macht des Bösen verwoben ist (vgl. Weish 1,12; 2,23), sondern sie stärkt ebenso auch die begründete Hoffnung, daß die in der Weisheit wirkende Menschenliebe (Weish 1,6), die die Auferbauung des Menschen zu einem wahren Gegenüber Gottes im Blick hat, einmal an jenen Punkt gelangt, wo sie nicht mehr durch die Sünde gehemmt (Weish 1,4) wird, sondern zur vollen Darstellung gelangt. Eben dies hat das Neue Testament als Ereignis verkündigt, wenn es in 1 Kor 1,30 gleichsam in Fortführung von Weish 1,1–15 und seiner Kernaussagen auf einer qua-

funks- und Geschichtsplanung Gottes auch die Abhängigkeit der menschlichen Weisheit von der Weisheit Gottes und deren Ort im Heilsgeschehen bedacht wurde. Vgl. E. HAAG, Das hellenistische Zeitalter, Israel und die Bibel im 4.–1. Jahrhundert v. Chr. (BE 9), Stuttgart 2003, 260; BRANDSCHEIDT, Weltbegeisterung und Offenbarungsglaube (s. Anm. 17) 148–153.

⁵⁹ Der Begriff Hypostase, der sich zur Kennzeichnung dieses Sachverhaltes eingebürgert hat, bleibt infolge der Akzentuierung entweder der ontischen oder der funktionellen Bestimmung letztendlich problematisch. Vgl. hierzu NEHER, Wesen und Wirken der Weisheit (s. Anm. 1), 9–17.

⁶⁰ Vgl. G. VON RAD, Weisheit in Israel, Neukirchen 1970, 215: „Die Schöpfung hat nicht nur ein Sein, sie entläßt auch Wahrheit!“

⁶¹ Die in diesem Zusammenhang mehrfach aufgewiesene Rezeption der Isis-Areologien und -gedichte (vgl. u. a. H. ENGEL, „Was die Weisheit ist und wie sie entstand, will ich verkünden“. Weish 7,22–8,1 innerhalb des ἐγκώμιον τῆς σοφίας [6,22–11,1] als Stärkung der Plausibilität des Judentums angesichts hellenistischer Philosophie und Religiosität, in: HENTSCHEL/ZENGER, Lehrerin der Gerechtigkeit [s. Anm. 1] 67–102) erhellt die Ebene der Darstellung, nicht aber die Traditionsgeschichte der Weisheit, die offenbarungsgeschichtlich und nicht religionsgeschichtlich zu bestimmen ist.

litativ neuen Ebene heißt: „... Christus Jesus, der uns zur Weisheit von Gott geworden ist, zur Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung“, wobei mit dem Bekenntnis zur Menschenliebe (der Weisheit) Gottes (vgl. Tit 3,4f.: „Als aber die Güte und Menschenliebe Gottes, unseres Retters, erschien, hat er uns gerettet ...“) aber auch die Warnung Weish 1,12 („Erstrebt nicht den Tod mit dem Irrtum eures Lebens“) mit neuer Intensität zu hören ist, nämlich Jesus Christus – personifizierte Menschenliebe (der Weisheit) Gottes und Retter im Gericht – nicht zu verwerfen, auf daß der Tod nicht zum endgültigen Geschick wird.

Die Waffenrüstung Gottes nach Jesaja 59

Zur Vorgeschichte einer neutestamentlichen Paränese

Prof. Dr. Jost Eckert zum 65. Geburtstag

Hinter den Stellen, die im Neuen Testament das Bild vom Kriegsdienst für das christliche Leben und sein Zeugnis in der Welt gebrauchen (Röm 6,13 f.; 13,12; 2 Kor 6,7; 10,3 f.; 1 Thess 5,8 und vor allem Eph 6,10–17), steht als Leitbild die alttestamentliche Vorstellung von der Waffenrüstung Jahwes. Die einschlägige Kommentarliteratur weist daher regelmäßig auf Gott als Kämpfer im Jahwekrieg hin, besonders auf die Schilderung von der Waffenrüstung Jahwes in Jes 59,17 und Weish 5,17–23, ohne allerdings den Aussagegehalt dieser Stellen näher zu untersuchen. Schuld daran ist, falls man nicht einfach Desinteresse unterstellt, offenbar das Fehlen alttestamentlicher Monographien zu diesem Thema, nicht zuletzt aber wohl auch die Tatsache, daß die maßgebliche Fundstelle Jes 59,17, von der Weish 5,17–23 abhängig ist, die bisher ungelöste Tritojesajafrage berührt.

Gleichwohl bedarf der Umstand, daß ausgerechnet die Vorstellung von der Waffenrüstung Jahwes im Neuen Testament Eingang in die christliche Paränese gefunden hat, ohne daß hierbei das Thema Gewaltanwendung den Ausschlag gegeben hätte, eine nähere Erklärung und Begründung. Der folgende Beitrag unternimmt daher den Versuch, die beiden alttestamentlichen Zeugnisse exegetisch zu prüfen und ihre Auswirkung auf die neutestamentliche Paränese in ihren Grundzügen aufzuweisen.

I. Die Waffenrüstung Gottes nach Jesaja 59

A. Die literarische Gestalt von Jes 59

1. Literarkritische Beobachtungen

Innerhalb der Prophetie Tritojesajas bilden, wie die jüngere Forschung¹ nachgewiesen hat, die Kapitel Jes 58–59 eine kompositorische Einheit mit grund-

¹ Außer der einschlägigen Kommentarliteratur zu Jesaja wurden hier zu Rate gezogen die folgenden Monographien: K. C. PARK, *Die Gerechtigkeit Israels und das Heil der Völker. Kultus, Tempel, Eschatologie und Gerechtigkeit in der Endgestalt des Jesajabuches* (Jes 56,1–8; 58,1–14; 65,17–66,24), Frankfurt 2003; L. RUSZKOWSKI, *Volk und Gemeinde im Wandel. Eine Untersuchung zu Jesaja 56–66* (FRLANT 191), Göttingen 2000; U. BERGES, *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt* (HBS 16), Freiburg 1998; W. LAU, *Schriftgelehrte Prophetie in Jes 56–66. Eine Untersuchung zu den literarischen Bezügen in den letzten*

sätzlich gleicher Intention. Nachdem nämlich die Darstellung in Jes 56–57 im Zuge der produktiven Fortschreibung des Großjesajabuches über Deuterojesaja hinaus zur Vorbereitung der in Jes 60–62 angekündigten Heilsoffenbarung Jahwes auf Zion zunächst die Führung des Volkes in den Blick genommen hat, wendet sie in Jes 58–59 – bei gleichbleibender Ausrichtung auf den Abschluß der Führungsgeschichte Jahwes – ihre Aufmerksamkeit dem Gottesvolk als solchem zu mit der Absicht, dessen Disposition für das eschatologische Geschehen durch Umkehraktionen vorzubereiten.

Aufschlußreich für die Anlage der Komposition in Jes 58–59 und das Vorgehen der Redaktion ist die beiden Kapiteln als Einleitung vorangestellte Beauftragung des Propheten in Jes 58,1–2:

- 1 Rufe aus voller Kehle, halte dich nicht zurück!
Laß deine Stimme ertönen wie eine Posaune
und halte meinem Volk seine Vergehen vor
und dem Haus Jakob seine Sünden!
- 2 Wohl suchen sie mich Tag für Tag
und erstreben Erkenntnis meiner Wege.
Wie ein Volk, das Gerechtigkeit übt
und das von dem Recht seines Gottes nicht abläßt,
fordern sie von mir heilvolle Entscheide
und begehren das Herankommen Gottes.

Wie ein Blick auf die nachfolgende Darstellung zeigt, können allenfalls die anklagenden Worte des Propheten in 58,3b–4, nicht jedoch die bedingten Heilsverheißungen in 58,5–14 als Ausführung der ihm aufgetragenen Scheltrede gelten. Erst in Kapitel 59, wo die entscheidenden Stichworte „Vergehen“ (*paeša*) und „Sünde“ (*hattat*) begegnen (V. 2.12.20), erhebt der Prophet in aller Schärfe seine Anklage gegenüber dem Volk. Bemerkenswert ist sodann, daß die Einleitung in 58,2 Bezüge sowohl zu 58,1 wie auch zu 58,3–14 aufweist. Inhaltlich bezieht sich nämlich 58,2 dadurch, daß der Vers ein Anliegen des Volkes thematisiert, auf das in 58,3–14 angesprochene Fasten. Im Gegensatz zu der Auseinandersetzung des Propheten mit dem Fehlverhalten des Volkes in 58,3–14 spricht 58,2 jedoch nicht von dem Fasten, sondern von der Klage des Volkes über das Ausbleiben der Heilsoffenbarung Jahwes. Mit diesem Hinweis und dem zusätzlichen Tadel für die Unehrllichkeit des Volkes hat der Prophet jedoch das Thema Fasten erweitert. Hierbei knüpfen die Begriffe „Gerechtigkeit“ (*šedaqah*) und „Recht“ (*mišpat*), weil von ihnen im Irrealis die Rede ist, an die Eröffnung in 58,1 und den dort

elf Kapiteln des Jesajabuches (BZAW 225), Berlin – New York 1994; S. SEKINE, Die tritojesajanische Sammlung (Jes 56–66) redaktionsgeschichtlich untersucht (BZAW 175), Berlin – New York 1989; O. H. STECK, Studien zu Tritojesaja (BZAW 203), Berlin – New York 1991; K. KOENEN, Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studie (WMANT 62), Neukirchen 1990; K. PAURITSCH, Die neue Gemeinde: Gott sammelt Ausgestoßene und Arme (Jes 56–66). Die Botschaft des Tritojesajabuches literar-, form-, gattungskritisch und redaktionsgeschichtlich untersucht (AnBib 47), Rom 1971.

mit den Begriffen „Vergehen“ und „Sünde“ gekennzeichneten Zustand des Volkes an. Das heißt aber, daß 58,2 die Sünden, die der Prophet nach 58,1 dem Volk vorhalten soll, im Sinne von 58,3–14 definiert. Der Vers hat demnach, wie Koenen richtig beobachtet hat, die Funktion einer Klammer.² 58,1 ist danach die Einleitung zu den in 58–59 zusammengestellten Texten und 58,2 die Überleitung von 58,1 zu 58,3–14. Beide Verse sind daher das Werk des Redaktors der ganzen Komposition.

Ausgangspunkt für die Darstellung in Jes 59 ist eine wegen der Heilsverzögerung um sich greifende Unruhe im Volk, die sich in Vorwürfen gegenüber Gott Ausdruck verschafft. Gleich zu Beginn setzt deshalb der Prophet mit der Feststellung ein, daß die Heilsverzögerung nicht auf eine wie auch immer geartete Ohnmacht Jahwes zurückzuführen sei, sondern daß die Sündhaftigkeit des Volkes ein trennendes Hindernis zwischen ihm und Gott aufgerichtet habe (59,1–3). Auffällig ist, daß die Fortsetzung der Scheltrede trotz gleichbleibender Thematik nicht mehr auf die Zurückweisung des Vorwurfs der Ohnmacht bei Jahwe zielt, sondern die Sündhaftigkeit des Volkes als Ausdruck einer tiefsitzenden Verderbnis beschreibt und auf diese Weise das Argument des Propheten bekräftigt (59,4–8). Trotz der inhaltlichen Zusammengehörigkeit besteht hier eine nicht zu übersehende Spannung in der Gedankenführung und im Stil. Während die Scheltrede am Anfang offenbar an das in 58,1 angeredete Volk in seiner Gesamtheit gerichtet ist (59,1–3), hat die Fortsetzung (59,4–8) mit ihrer Zustands-schilderung in der 3. Person, wie es scheint, eine den „Frieden“ (*šalom*) verhindernde Gruppe von „Frevlern“ (*rešā'im*) im Blick (vgl. Jes 57,21). Stellt man in Rechnung, daß sich die Fortsetzung der Scheltrede vom Anfang (59,1–3) inhaltlich mit der erweiterten Einleitung von 58,2 berührt, dann legt sich die Schlussfolgerung nahe, daß in 59,4–8 der Redaktor zu Wort kommt, der die Komposition 58–59 geschaffen und dabei offenbar altes Überlieferungsgut (58,3–12; 59,1–3) eingearbeitet hat.

Eingeleitet mit „darum“ (*al-ken*) folgt auf die erweiterte Situationsschilderung am Anfang (59,1–8) von seiten des Volkes ein Sündenbekenntnis, das mit der vierfachen Anerkennung der vor Jahwe angehäuften Schuld seinen Höhepunkt und Abschluß findet (59,9–12). Die inhaltliche Übereinstimmung mit der Beauftragung des Propheten (vgl. 58,1) und die ausdrückliche Bezugnahme auf die Scheltrede vom Anfang (vgl. 59,1–3) lassen darauf schließen, daß in dem Sündenbekenntnis des Volkes wieder älteres Überlieferungsgut vorliegt, das der Redaktor aufgegriffen und in seine Komposition eingearbeitet hat.

Auf das Sündenbekenntnis des Volkes folgt eine offenbar von derselben Sprechergruppe (vgl. 59,13a: „unser Gott“) angestellte Überlegung, die in dem Abfall von Jahwe und dessen Folgeerscheinungen den Grund für die am Anfang (vgl. 59,1–3) beklagte Heilsverzögerung erblickt (59,13–15a). Im Unterschied zu dem Sündenbekenntnis weist der Abschnitt jedoch Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen in Inhalt und Stil mit dem sekundären Teil der Situationsschilderung am Anfang (59,4–8) auf, wie die Aufzählung der Freveltaten im Infinitivus absolutus (vgl. 59,13a mit 59,4b) und die Klage des Volkes über die Auflösung der Rechtsordnung und das Anwachsen der Gewalt (vgl. 59,13b–15a mit 59,4–8) beweisen. Lediglich in 59,15a erweckt innerhalb der insgesamt allgemein gehaltenen Aufzählung der Freveltaten im Volk der an das

² Vgl. KOENEN (s. Anm. 1), 88–103.

Stichwort „Wahrheit“ (*ʾaemaet*) im vorangehenden Vers anknüpfende Hinweis auf ein konkretes Beispiel den Verdacht, eine später hinzugefügte Verdeutlichung zu sein.

Der auf die Überlegung des Redaktors folgende Abschnitt mit dem Ausblick auf das Kommen Jahwes (59,15b-20) weist zwei im Kontext störende Zusätze auf. An erster Stelle ist der in LXX fehlende Vers 59,18b zu nennen, der die in 59,18a angekündigte Vergeltung Jahwes auf die Inselwelt ausdehnt und damit einen Bereich ins Auge faßt, der weder lokal noch kategorial zu den vorher genannten Widersachern und Feinden gehört, wohl aber zu der auf einer jüngeren Redaktionsstufe vorgenommenen Universalisierung des endzeitlichen Gottesgerichts bei Tritojesaja (vgl. Jes 66,18–23). Sodann erweckt auch 59,19b den Eindruck einer erst nachträglich vorgenommenen Präzisierung. Nachdem nämlich die Darstellung im Anschluß an das Vergeltungshandeln Jahwes auf die weltweite Reaktion der Gottesfurcht hingewiesen hat (59,19a), hebt hier ein Ergänzer die Furchtbarkeit der Gotteserscheinung hervor, indem er, offenbar in Anlehnung an ältere Theophanieschilderungen (vgl. Jes 30,28) und im Vorgriff auf das angekündigte Kommen Jahwes, dessen Unwiderstehlichkeit hervorhebt.

Nachdem in 59,20 die Gottesspruchformel den Ausblick auf die Gotteserscheinung abgeschlossen hat, folgt in 59,21 noch ein in Prosa abgefaßtes Jahwewort, dessen Aufgabe und Bedeutung nicht eindeutig festzulegen sind. Wahrscheinlich hat hier ein Glossator den Abschluß des Kapitels dazu benützt, im Sinne des Großjesajabuches mit Anklängen an frühere Prophetenworte (vgl. Jes 51,16; 61,1–8) das bleibende Vermächtnis des Propheten und seinen für Israel verpflichtenden Charakter eigens hervorzuheben.

Die literarkritischen Beobachtungen haben gezeigt, daß innerhalb der Kapitel Jes 58–59 der für die Komposition verantwortliche Redaktor in Jes 59 eine relativ selbständige Texteinheit geschaffen hat, die älteres Traditionsgut mit inhaltlich weiterführenden Zusätzen aufweist und wie Jes 58 als Ganzes der Umkehrthematik verpflichtet ist. Sekundäre Ergänzungen, die im Zuge der weiteren Fortschreibung des Großjesajabuches hinzugefügt worden sind, liegen allem Anschein nach nur in 59,15a.18b.19b.21 vor.

2. Formkritische Beobachtungen

Der Text von Jes 59,1–20 lautet in deutscher Übersetzung:

- 1 Seht, die Hand Jahwes greift keineswegs beim Retten zu kurz,
auch ist sein Ohr keineswegs verstopft beim Hören.
- 2 Nein, eure Missetaten sind es, die zur Trennwand geworden sind
zwischen euch und eurem Gott.
Und eure Sünden haben das (Gnaden)antlitz verhüllt
vor euch, so daß er nicht mehr hört.
- 3 Denn eure Hände sind besudelt mit Blut
und eure Finger mit Frevel;
eure Lippen reden Lüge,
und eure Zunge flüstert Bosheit.
- 4 Keiner ergreift in Gerechtigkeit das Wort,
und keiner hält ehrlich Gericht.

- Man stützt sich auf Nichtiges und stellt haltlose Behauptungen auf,
man geht schwanger mit Unheil und bringt Unrecht zur Welt.
- 5 Schlangeneier brüten sie aus,
und Spinnenfäden weben sie.
Wer von ihren Eiern ißt, findet den Tod.
Zerdrückt man eines, kriecht eine Natter heraus.
- 6 Ihre Spinnenfäden taugen nicht für ein Gewand,
und man kleidet sich nicht mit ihrem Werk.
Ihre Werke sind Werke des Unrechts,
und Gewalttat ist das Tun ihrer Hände.
- 7 Ihre Füße laufen dem Bösen nach
und eilen, unschuldiges Blut zu vergießen.
Ihr Sinnen und Trachten ist Frevel,
Scherben und Verderben belasten ihre Pfade.
- 8 Den Weg des Friedens kennen sie nicht,
kein Recht gibt es auf ihren Spuren.
Ihre Pfade machen sie für ihre Zwecke krumm;
keiner, der ihnen folgt, kennt den Frieden.
- 9 Darum bleibt das Recht von uns fern,
und die Gerechtigkeit erreicht uns nicht.
Wir hoffen auf Licht, doch siehe: Finsternis,
auf Tageshelle, doch in Dunkelheit müssen wir gehen.
- 10 Wir tasten wie Blinde entlang der Wand,
als hätten wir keine Augen, so tappen wir dahin.
Wir straucheln am Mittag, als wäre es schon dunkel;
trotz Lebensfreuden sind wir wie Tote.
- 11 Wir brummen wie die Bären, wir alle,
und gurren laut wie die Tauben.
Wir hoffen auf das Recht, doch es kommt nicht,
auf das Heil, doch es bleibt uns fern.
- 12 Denn zahlreich sind unsere Vergehen vor dir,
und unsere Sündenschuld klagt uns an.
Denn unsere Vergehen sind uns bewußt,
und unsere Missetaten sind uns bekannt.
- 13 Glaubensabfall und Verleugnung Jahwes
und Rückzug von der Nachfolge unseres Gottes.
Reden von Unterdrückung und Auflehnung,
ausdenken im Herzen und weitersagen die Worte der Lüge.
- 14 Zurückgedrängt wird (dadurch) das Recht,
und die Gerechtigkeit bleibt fern von uns stehen.
Denn die Wahrheit kommt auf dem Marktplatz zu Fall,
und die Rechtschaffenheit findet nirgendwo Einlaß.
- 15 *Deshalb wird die Wahrheit vermißt,
und wer das Böse meidet, ist vogelfrei.*

- Jahwe sah (es), und es mißfiel ihm,
daß kein Recht vorhanden war.
- 16 Er sah, daß keiner sich regte,
und war entsetzt, daß kein Mitstreiter einschritt.
Da half ihm sein eigener Arm,
und seine Gerechtigkeit, die stützte ihn.
- 17 Er legte die Gerechtigkeit an als Panzer
und als Helm das Heil auf seinem Haupt.
Er legte Gewänder der Rache als Waffenrock an
und hüllte sich wie mit einem Mantel in Eifer.
- 18 Entsprechend den Taten wird er vergelten:
Zornglut seinen Widersachern, Strafe seinen Feinden.
Den Inseln wird er mit Strafe vergelten.
- 19 Dann fürchtet man Jahwes Namen im Westen
und im Osten seine Herrlichkeit.
*Denn er kommt wie ein reißender Strom,
den der Sturmwind Jahwes antreibt.*
- 20 Er kommt als Erlöser für Zion
und für die sich vom Abfall Bekehrenden in Jakob.
Spruch Jahwes.

Im Aufbau der mit Jes 58 redaktionell verbundenen Texteinheit Jes 59 lassen sich anhand deutlich erkennbarer Struktursignale wie Subjekt- und Objektwechsel vier Einzelabschnitte abgrenzen und als Teile eines Sinnnganzen beschreiben. Als Ausgangspunkt dient eine Situationsangabe, nämlich eine Auseinandersetzung des Propheten mit seinem Volk, in deren Verlauf er den gegenüber Jahwe erhobenen Vorwurf heilsgeschichtlicher Passivität mit der Feststellung zurückweist, daß nicht das Nachlassen der Führungsmacht Jahwes schuld ist an dem Ausbleiben des Heils, sondern die wie eine Trennwand zwischen Gott und seinem Volk aufgerichtete Unheilsmacht der Sünde (V. 1–8). Als Reaktion auf diese Feststellung folgt ein Sündenbekenntnis des Volkes (V. 9–12), an das sich zum Aufweis seiner Umkehrbereitschaft eine Reflexion über die Schwere seiner Verschuldung anschließt (V. 13–14). Den Höhepunkt bildet der das Umkehrgeschehen motivierende Ausblick auf die Heilsoffenbarung Jahwes und auf sein Kommen als Erlöser für Zion und die Umkehrwilligen in Jakob (V. 15b–18a.19a.20).

Die Intention des Redaktors bei dieser Komposition von Jes 59 liegt auf der Hand: Angesichts einer wachsenden Unruhe im Volk wegen des Ausbleibens der Heilsoffenbarung Jahwes auf Zion (Jes 60–62) soll den Umkehrwilligen in Jakob Einsicht in ihre Schuld und Hoffnung auf deren Tilgung in einem endzeitlichen Erlösungsgeschehen vermittelt werden.

Ausgangspunkt für die Formbestimmung der Texteinheit Jes 59 ist die für die Struktur der Darstellung kennzeichnende Aufgliederung in vier Sinnabschnitte, die allesamt einem formgeschichtlich bekannten Sinnnganzen zuge-

ordnet sind. Denn diese vier Sinnabschnitte erweisen sich als konstitutiv für die Form des *Umkehrbekenntnisses*, das sich nach dem babylonischen Exil in Israel als eine eigenständige literarische Gattung entwickelt hat.³

Der Ursprung der für diese literarische Gattung eigentümlichen Mischung von Situationsschilderung und Äußerung der Umkehrbereitschaft in einem Sündenbekenntnis, verbunden mit der Einsichtnahme in die Schwere der Schuld und dem Ausblick auf deren Überwindung in der Heilsgemeinschaft mit Gott, liegt in der deuteronomisch-deuteronomistischen Tradition, wie ein Vergleich zweier Abschnitte aus dem Tempelweihgebet Salomos zeigt (1 Kön 8,33f. und 8,46–51). Maßgeblichen Einfluß auf die Weiterentwicklung des Umkehrbekenntnisses und die Ausgestaltung seiner Schwerpunktaussagen hat die von der deuteronomisch-deuteronomistischen Tradition bestimmte Prophetie ausgeübt (Hos 6,1–6; 14,2–9; Jer 3,21–25; 4,1–2; 31,15–20). Läßt sich schon in diesem Entwicklungsstadium ein nicht unbeträchtlicher Unterschied in der Ausgestaltung der einzelnen Formelemente feststellen, so gilt das erst recht für die Zeit der Restauration nach dem Exil, für die Ps 51 als Paradigma fungiert. Ein neues und für die formgeschichtliche Einordnungen spätnachexilischer Umkehrbekenntnisse ausschlaggebendes Entwicklungsstadium erreichte die Gattung, als zu deren Darstellung in den Büchern Esra und Nehemia relativ eigenständige Texteinheiten entstanden, in denen das Strukturelement der Situationsangabe eine eigene Bedeutung gewann (Esra 9,1–10,6; Neh 1,1–11; 9,1–10,44). Unverändert blieb hier das Sündenbekenntnis (Esra 9,5–7; Neh 1,5–7; 9,6–31). Größere Umgestaltungen ergaben sich jedoch bei den Aussagen über die Aufhebung der Sündenschuld und die Schwierigkeiten beim Neubeginn des Restes Israels im Land seiner Väter (Esra 9,8f.; Neh 1,8–10; 9,32–37) sowie bei dem Ausblick auf die weitere Führungsgeschichte Gottes mit seinem Volk (Esra 9,10–15; Neh 1,11a; 10,1,29f.40b). Neu hinzu kam die das Umkehrbekenntnis rahmende Situationsangabe (Esra 9,1–4; 10,1–6; Neh 1,1–4; 9,1–5; 10,2.28.31.40a).

Die in den Büchern Esra und Nehemia entwickelte Form des Umkehrbekenntnisses hat dann im Danielbuch, ohne ihre Grundstruktur zu verändern, das Anliegen der Apokalyptik in ihre Aussagen integriert und die Darstellung entsprechend modifiziert (Dan 9,1–27; 10,2f.).⁴ Gerahmt von einer Situationsangabe, die Daniels Suche nach einer Interpretation der siebenzig Exiljahre (9,1–3) und sein darauf bezogenes Trauerfasten (10,2f.) beschreibt, bietet die Darstellung ein Umkehrbekenntnis, das trotz seiner Angleichung an die Vorstellungswelt der Apokalyptik deutlich erkennbar alle Strukturelemente dieser Gattung aufweist. Nachdem Daniel nämlich sein Sündenbekenntnis (9,4–14) abgelegt und ihm als inhaltliche Ergänzung die Bitte um Wiederherstellung Jerusalems (9,15–19) hinzugefügt hat, erhält er – ausdrücklich als Teil des Umkehrbekenntnisses hervorgehoben (9,20) – von Gabriel Aufschluß über die weitere Führungsgeschichte Gottes mit seinem Volk. Dazu gehört die Glaubenseinsicht in die Schöpfungs- und Geschichtsplanung Gottes (9,20–23) zusammen mit einem Ausblick auf die Herrlichkeit Jerusalems und die davor liegende Enddrangsal (9,24–27).

³ Zur Ausgestaltung und Entwicklung dieser Gattung vgl. E. HAAG, Das Umkehrbekenntnis im Baruchbuch, in: TThZ 113 (2004) 81–97.

⁴ Vgl. hierzu H. RIGGER, Siebzig Siebener, Die „Jahrwochenprophetie“ in Dan 9 (TThSt 57), Trier 1997.

Die Ausgestaltung des Umkehrbekenntnisses zu einer eigenständigen literarischen Gattung mit vier gleichbleibenden Strukturelementen hat damit im Alten Testament jene Form erreicht, an die das deuterokanonische Baruchbuch als Ganzes anknüpfen konnte. Denn hier folgt auf die einleitende Situationsangabe (1,1–14) das Sündenbekenntnis der Gemeinde Israels in Babel (1,15–3,8), an das sich eine weisheitliche Mahnrede anschließt (3,9–4,4), die ihrerseits von einem Verheißungswort gekrönt wird (4,5–5,8).

Angesichts dieser Fülle von Vergleichsmöglichkeiten kann kein Zweifel mehr bestehen, daß in Jes 59 formgeschichtlich die Gattung des Umkehrbekenntnisses vorliegt. Innerhalb der Entwicklungsgeschichte dieser Gattung ist Jes 59, wie man unschwer erkennt, zwischen den Büchern Esra und Nehemia einerseits und der Jahrwochenweissagung in Dan 9 andererseits einzuordnen.

Wie aus der für Jes 58–59 gemeinsamen Einleitung in 58,1–2 hervorgeht, ist in Jes 59 die Funktion des Umkehrbekenntnisses nur im Kontext des ganzen Kapitelzusammenhanges richtig zu bestimmen. Denn in 58,1–2 erhält der Prophet von Jahwe den Auftrag, dem Volk seine Sünden und Verfehlungen vorzuhalten (58,1), aber darüber hinaus ihm auch die rechte Einstellung zu der Heilsoffenbarung Jahwes nahezulegen (58,2). In zwei parallel angeordneten Arbeitsgängen erfüllt der Prophet seinen Auftrag.

An erster Stelle hält der Prophet in Jes 58 dem Volk seine Sünden und Verfehlungen vor, indem er an einem Fasttag die Teilnehmer an dieser Frömmigkeitsübung wegen ihrer skandalösen Unaufrichtigkeit kritisiert, aber gleichzeitig auch zur Besserung ihres Verhaltens motiviert (58,3–14). Charakteristisch für diese Art der Prophetenrede ist die Tatsache, daß hier statt der Boten- und Wortereignisformel, die dem Hörer die Unmittelbarkeit des Offenbarungsempfanges signalisiert, die dem kultischen Vortrag eigentümliche Zitationsformel („denn der Mund Jahwes hat gesprochen“) begegnet, die auf die Aktualisierung eines schon ergangenen Jahwewortes verweist. Nun handelt es sich in Jes 58 offensichtlich um die Neubearbeitung älteren Traditionsgutes durch einen Redaktor, der auch für die Ausweitung des Auftrages Jahwes an den Propheten (58,1–2) verantwortlich ist. Bei der Aktualisierung des älteren Traditionsgutes schließt dieser sich hier, wie man deutlich erkennt, mit seinen Hörern zusammen (58,14) und läßt auch Jahwe die Gemeinschaft mit den Angeredeten suchen (58,9): alles Vorgänge, die bei der auf Konfrontation bedachten Gerichtsprophetie schwer denkbar, jedoch bei einer auf Solidarisierung vor Jahwe ausgerichteten Liturgie selbstverständlich sind (vgl. Jes 63,7–64,11).

Wegen der homiletisch-paränetischen Zielsetzung der Darstellung in Jes 58 und der hier festgestellten Aktualisierung älteren Traditionsgutes kann man die Form des Kapitels als eine *prophetische Umkehrpredigt* bezeichnen. Gemeint ist damit ein Predigttyp, dessen Anliegen die Umkehr als Hinwendung zu Jahwe in Auseinandersetzung mit der Weisung dieses Gottes ist. Pro-



phetisch ist dieser Predigttyp, weil er durch die Verwendung einer älteren Propheten-tradition als Predigtvorlage selbst wieder zu einem prophetischen Zeugnis wird, das auf das Kommen Gottes aufmerksam macht. Ihren Sitz im Leben hat diese prophetische Umkehrpredigt in der Liturgie des Zweiten Tempels in Jerusalem gehabt, wie das Beispiel der Perikopen Jes 1,2–20 und Jer 7,1–15 beweist.⁵

Innerhalb der Textkomposition Jes 58–59 dient die Umkehrpredigt in Jes 58 dem unmittelbar angeschlossenen Umkehrbekenntnis offensichtlich als Verstärkung seiner Funktion. Geht es nämlich in der Umkehrpredigt um die Aneignung der Weisung Jahwes als Disposition für die Heilsoffenbarung Jahwes, so in dem Umkehrbekenntnis um die Absicherung dieser Disposition gegen heidnische Einflüsse. Durch die ungewöhnliche Parallelisierung der beiden Umkehrappelle an das Volk erreicht daher der Redaktor – aus aktuellem Anlaß, wie man voraussetzen darf –, eine nachhaltigere Propagierung seines Anliegen, insofern es ihm jetzt nicht mehr allein um den Akt der Umkehr als solchen an einem Fasttag geht, sondern auch, ja weit mehr, um das Festhalten an einer zum Habitus gewordenen Umkehrhaltung angesichts einer Aufweichung des Glaubens bis hin zum Abfall von Jahwe.

B. Die theologische Aussage von Jes 59

1. Semantische Analyse

Die Situationsangabe für das Umkehrbekenntnis beginnt damit, daß der Prophet – einsetzend mit der Präsentationspartikel „siehe“ (*ben*) wie in Jes 58,4 – den Jahwe gegenüber erhobenen Vorwurf heilsgeschichtlicher Passivität aufgreift, um ihn anschließend mit der Autorität seines Amtes zu widerlegen. Die Hand Jahwes sei zu kurz, meint das Volk, um Heil zu schaffen, und sein Ohr offenbar so verstopft, daß er das Flehen seines Volkes nicht mehr wahrnehme (59,1). Bedenkt man, daß die „Hand“ (*jad*) Jahwes ein Bild für die Führungsmacht Gottes ist und daß die Heimkehr aus dem Exil für den Sprecher längst Vergangenheit ist, dann kann die von dem Volk angesprochene „Rettung“ (*hoš'ia*) nach der Darstellung des Redaktors nur die endzeitliche Heilsoffenbarung Jahwes auf Zion (Jes 60–62) sein. Dazu gehört aber das Heilsein der Wechselbeziehung zwischen Jahwe und seinem Volk, besonders im Hinblick auf das Flehen der Bedrängten: „Dann wirst zu rufen, und Jahwe wird dir antworten, du wirst um Hilfe schreien, und er wird sagen: Hier bin ich“ (Jes 58,9)!

⁵ Zur näheren Begründung vgl. E. HAAG, Sündenvergebung und neuer Anfang. Zur Übersetzung und Auslegung von Jes 1,18, in: Die Freude an Gott – unsere Kraft (FS O. Knoch), Stuttgart 1991, 68–80; DERS., Zion und Schilo. Traditionsgeschichtliche Parallelen in Jeremia 7 und Psalm 78, in: Die alttestamentliche Botschaft als Wegweisung (FS G. Reinelt), Stuttgart 1990, 85–115.

Im Unterschied zu der Anklage Jahwes durch das Volk sieht der Prophet den Grund für die Heilsverzögerung nicht bei Gott, sondern bei den Anklägern selbst (59,2). Statt daß sich das Volk in dem dankbaren Bewußtsein der Wiederannahme nach dem Exil durch Jahwe, den Gott des nach wie vor aufrechterhaltenen Bundes (vgl. „euer Gott“), von dem Unwesen des Heidentums abgewandt hat, ist die „Absonderung“ (*mabdilim*) umgekehrt erfolgt, insofern das Volk sich seinerseits von Jahwe abgewandt und mit seiner neu hinzugekommenen Sündenschuld gleichsam eine Trennwand zwischen sich und seinem Gott aufgerichtet hat, die jetzt das Gnadenantlitz Jahwes verhüllt und ihm das „Hören“ (*mišmo'a*) auf die Klagen seines Volkes „schwer“ (*ka-bed*) macht.

Nachdem der Prophet als den eigentlichen Grund für die Heilsverzögerung die Sündenschuld des Volkes angegeben hat, kennzeichnet er kurz und treffend dessen Fehlverhalten, indem er einerseits auf dessen blutbefleckte Hände und dessen Freveltaten und andererseits auf dessen Lügenlippen und Falschheit verweist (59,3). Die offenbar ganzheitlich gedachte Kennzeichnung der Sündenschuld orientiert sich auffälligerweise nicht an konkreten Forderungen des mosaischen Gesetzes; vielmehr nimmt der Prophet hier den inneren Zusammenhang von Lüge und Gewalt in den Blick, wie ihn die biblische Urgeschichte in einem von ihr aufgestellten Koordinatensystem als das Wesen der Ursünde thematisiert hat: daß nämlich die Selbstverabsolutierung des Menschen in seinem Anspruch, selber wie Gott zu sein, und der darauf gründende Drang zur Selbstbehauptung und Selbstdurchsetzung auf Kosten des Mitmenschen bis zum Brudermord sich in ihrer Gottwidrigkeit einander bedingen (Gen 3–4). Die Diagnose des Propheten lautet deshalb, daß sich das Volk in seinem Denken und Handeln dem Heidentum angeglichen und dadurch seine Erwählung nicht unbeträchtlich gefährdet hat.

Jedenfalls hat das Fehlverhalten der Frevler zur Folge, wie der Redaktor im Anschluß an die Kennzeichnung der Sündenschuld durch den Propheten bemerkt, daß die Rechtsordnung pervertiert und die Moral von innen her aufgelöst wird, weil auf der einen Seite die von Jahwe geforderte „Festigkeit“ (*aemunah*) keine Anerkennung mehr findet und auf der anderen Seite „Trug“ (*šaw'*) die von Gott gegebenen Normen ersetzt hat (59,4). Das Augenmerk des Redaktors ist dabei, wie die weitere Darstellung zeigt, auf die Dämonie der Unheilssituation in seinem Volk gerichtet, und sein Anliegen ist offensichtlich, allen Anstrengungen und Versuchen, eine Änderung der Verhältnisse aus eigener Kraft herbeizuführen, zur Warnung eine Einschätzung des Fehlverhaltens der Sünder aus der Sicht des Jahweglaubens entgegenzuhalten (59,5–8). Deshalb beschreibt der Redaktor zunächst die tödliche Gefahr, die dem Gottesvolk von seiten der Sünder droht, mit einem Bild: Er vergleicht die Umtriebe der Sünder mit dem Ausbrüten von Schlangeneiern und mit dem Knüpfen von Spinnweben. Führt das Essen von Schlangeneiern unweigerlich zum Tod,

so das Aufschlagen der Eier zum Ausschlüpfen der Schlangenbrut und damit zu neuer Todesgefahr. Und weil das Anfertigen von Kleidern aus Spinnweben zu keinem brauchbaren Ergebnis führt und den Hersteller nur der Lächerlichkeit preisgibt, ist das Eingehen auf die Sünder unnütz und sinnlos. Ähnlich verhält es sich mit den Frevlern, die derart von Lüge und Gewalttat bestimmt sind, daß weder die Rechtsordnung ihre Geltung behält noch ein Fortschritt auf dem Weg zum Frieden erreicht wird. Offenbar ist der Redaktor hier der Anlehnung des Propheten an die Darstellung der biblischen Urgeschichte gefolgt, insofern er nicht nur dessen Einordnung der Sündenschuld in das Koordinatensystem von Lüge und Gewalt übernommen, sondern darüber hinaus auch die Unaufhebbarkeit des Unheilszustandes durch Menschen mit Nachdruck herausgestellt hat. Wie nämlich das Strafurteil Gottes nach dem Sündenfall die Auseinandersetzung der Frau und ihrer Nachkommenschaft mit der Schlange und ihrer Brut als einen die ganze Menschheitsgeschichte füllenden Kampf auf Leben und Tod verfügt (Gen 3,15) und wie die Anfertigung von Schurzen aus Feigenlaub die Blöße⁶ des Menschen nicht wirklich überwindet (Gen 3,7), so verhält es sich auch bei den Sündern im Volk. Die Glaubenseinsicht in die Dämonie ihrer Umtriebigkeit soll daher nach der Auffassung des Ergänzers zur Nüchternheit mahnen und allen im Volk die Notwendigkeit einer von Gottes Heilsoffenbarung ermöglichten Umkehr (vgl. 59,20) mit Nachdruck vor Augen führen.

Mit ausdrücklichem Bezug auf die vorher beschriebene Sündenschuld des Volkes und den dadurch verursachten Unheilszustand (vgl. 59,3 f.) legt der umkehrwillige Teil des Volkes ein öffentliches Sündenbekenntnis ab. An erster Stelle bedenkt das Volk seine Situation vor Gott, die dadurch gekennzeichnet ist, daß infolge der Heilsverzögerung und dem Ausbleiben der Offenbarung von Recht und Gerechtigkeit (vgl. 56,1) statt der erwarteten Lichtfülle und ihrer heilschaffenden Wirkung Finsternis den Weg des Volkes behindert und die irregeleiteten Menschen straucheln läßt und daß daher alle Lebensäußerungen des Volkes ein gespenstisches Aussehen erhalten, weil man trotz äußerlichen Wohlergehens die Macht des Todes spürt (59,9 f.). Dieser trüben Erfahrung begegnet das Volk, wie das Sündenbekenntnis an zweiter Stelle ausführt, mit wachsender Ungeduld und heimlicher Sehnsucht. Darauf weist

⁶ Den ausgetretenen Pfaden einer unsachgemäßen Exegese folgen alle jene Genesiskommentare, die bei der Übersetzung und Auslegung von Gen 3,21 (mit Bezug auf 3,7) davon sprechen, daß Gott den Menschen „Röcke aus Fellen“ statt, wie es philologisch besser heißen muß, „Röcke für die Blöße“ gemacht hat, und dabei den urgeschichtlichen Charakter der Darstellung verkennen, die eine Wesensaussage über den Menschen bietet und nicht eine Abhandlung über die Frühgeschichte der Menschheit und die Entwicklung ihrer Kleidung. Zur richtigen, weil der Intention des Autors und den Formulierungen des Textes entsprechenden Interpretation vgl. R. BRANDSCHEIDT, *Der Mensch und die Bedrohung durch die Macht des Bösen. Zur Traditionsgeschichte der Sündenfallerzählung von Gen 3*, in: TThZ 109 (2000) 1–23; E. HAAG, *Der Mensch am Anfang* (TThSt 24), Trier 1970.

nämlich der Bildvergleich mit dem Brummen der Bären und dem Gurren der Tauben hin. Statt des Rechts der befreienden Heilsoffenbarung Jahwes verspürt das Volk den Druck seiner Sündenschuld, die ihm wie ein Zeuge der Anklage vor Gottes Gericht seine Verfehlungen unerbittlich zu Bewußtsein bringt (59,11 f.). Der die beiden Schwerpunkte des Sündenbekenntnisses hervorhebende Hinweis auf das Hoffen des Volkes (59,9b-11b) hat nicht nur gliedernde Funktion, sondern gibt darüber hinaus auch Aufschluß über den rechten Vollzug der Umkehr. Die Ausrichtung der Hoffenden auf die Heilsoffenbarung Jahwes weist nämlich auf den die Umkehr der Sünder erst ermöglichenden Akt der Gnadenzuwendung Jahwes hin, deren bleibenden Besitz das Volk in der Heilsgemeinschaft mit Jahwe ersehnt.

Dem Sündenbekenntnis der Gemeinde folgt eine Reflexion des Redaktors, die den Unheilszustand des Volkes zunächst mit seiner Auserwählung durch Jahwe, aber dann auch mit seiner Hoffnung auf die Heilsoffenbarung Jahwes in Verbindung bringt (59,13-14). Wie schon die Situationsangabe am Anfang (vgl. 59,1-4) beurteilt auch diese Reflexion das Fehlverhalten des Volkes im Koordinatensystem von Lüge und Gewalt, bemißt dessen Sündenschuld aber dann an dessen Würde als Gottesvolk und kommt daher zu dem Schluß, daß man von Jahwe abgefallen und aus seiner Führungsgeschichte ausgeschieden ist und daß daher in den Kreisen der Abtrünnigen die Unterdrückung der Schwachen mit der Auflehnung gegen Jahwe einhergeht, die ihrerseits ihre Wurzeln in einer tiefsitzenden Verderbnis des Herzens hat (59,13). Kein Wunder, daß Recht und Gerechtigkeit als Vorbereitung auf die Heilsoffenbarung Jahwes keine Beachtung mehr finden und daß diese Mißstände die im Glauben an Jahwe verankerte Zuverlässigkeit und Geradlinigkeit als Lebensgrundlage der Gesellschaft weithin verdrängt haben (59,14). Aufgrund dieser Glaubenseinsicht ergibt sich aber für den Fortbestand des Volkes und die Sicherung seiner Zukunft die Notwendigkeit eines Eingreifens Jahwes, wie es anschließend der Ausblick auf das Kommen des Erlösergottes beschreibt.

Der Schlußabschnitt mit der Ankündigung des Eingreifens Jahwes zur Vorbereitung seiner Heilsoffenbarung auf Zion (59,15b.18a.19a.20) ist, wenn man das Tempus der Prädikate als ein Struktursignal wertet, in zwei Unterabschnitte aufgeteilt: in einen Rückblick auf die Situation des Volkes, wie er sich im Urteil Jahwes darstellt (59,15b-17), und in einen Ausblick auf das Kommen Jahwes in Gericht und Heil (59,18a.19a.20). Im ersten Unterabschnitt entspricht das zweimalige „Sehen“ (*wajjar*) Jahwes dem zweimaligen „Anlegen“ (*wajjilbaš*) von Teilen der Waffenrüstung: zwei Doppelaussagen, die der im Zentrum stehenden Ankündigung der Heilsinitiative Jahwes als Rahmung dienen. Ähnlich aufgebaut ist auch der zweite Unterabschnitt, wo die Ankündigung des strafenden und erlösenden Eingreifens Jahwes dem Ausblick auf die Reaktion der Gottesfurcht in Ost und West den Rahmen bietet.

Der erste Unterabschnitt beginnt mit der Feststellung, daß Jahwe das Fehlen des „Rechts“ (*mišpaṭ*) ausdrücklich als einen bösen Befund qualifiziert und in diesem Zusammenhang mit Befremden registriert, daß keiner für das Volk als Retter einschreitet (59,15b.16a). Hatte die Situationsschilderung am Anfang bereits die Pervertierung der Gerichtsbarkeit angeprangert (59,4), und hatten sowohl das Sündenbekenntnis der Gemeinde (59,9.11) wie auch die anschließende Reflexion (59,14) das Fehlen des Rechts, das nach Deuteronomiosaja mit der Nichtbeachtung der Weisung Jahwes einhergeht (Jes 51,4.7), als unerträglich bezeichnet, so erfährt dieser Zustand im Gottesvolk jetzt durch Jahwe selbst seine Bestätigung als Hindernisgrund für die Heilsoffenbarung auf Zion. Ebenso bedrückend ist auch die zweite Feststellung Jahwes, daß niemand zur Rettung Israels einschreitet. Gedacht ist hier offensichtlich an einen Retter, der nach dem Vorbild der wahren Propheten (vgl. Ez 13,5; 22,30) zur Abwendung des Unheils von seinem Volk in die Bresche springt und dabei unter Einsatz seines Lebens den Bedrohten Hilfe bringt (vgl. Jes 53,12). Geht es bei der ersten Feststellung um die Gerichtsverfallenheit der Schuldigen im Volk, so bei der zweiten um das Fehlen einer Möglichkeit zur Rettung auf seiten der Bedrohten selbst.

Die Retterhilfe kommt deshalb in dieser außergewöhnlichen Situation von Jahwe persönlich, der, wie das im Vorstellungshorizont des Jahwekrieges angesiedelte Eingreifen Gottes deutlich macht, gleichzeitig als Feind und Retter seines Volkes einschreiten muß. Wie bei dem Strafgericht an der gottwidrigen Völkerwelt (Jes 63,1–6) tritt auch hier der „Arm“ (*zero'a*) Jahwes in Aktion, der im Jesajabuch ein Bild für die Unwiderstehlichkeit der Führungsmacht Gottes bei der Durchsetzung seines Herrschaftsanspruches ist (vgl. Jes 51,5.9; 52,10). Im Unterschied zu dem Strafgericht an der gottwidrigen Völkerwelt ist es hier jedoch nicht der Zorn Jahwes, der seinem Eingreifen den nötigen Nachdruck verleiht, sondern seine „Gerechtigkeit“ (*šedaqah*), die als Retterhilfe im Jahwekrieg Israel aus seiner Vorzeit bekannt ist (vgl. Ri 5,11). In dem vorliegenden Fall weist demnach das prinzipiell ambivalente Eingreifen Jahwes eine der Krisensituation angemessene Besonderheit auf, insofern es einerseits wegen des Fehlverhaltens der Sünder als ein Kampfgeschehen zur Abstrafung der Widersacher und Feinde Jahwes erscheint (vgl. 59,18a), andererseits aber auch im Hinblick auf die Heilsoffenbarung Jahwes wegen der durchgehaltenen Konsequenz seines Kommens als Retter den Umkehrwilligen im Gottesvolk die erwartete Erlösung bringt (vgl. 59,20).

Kein Wunder, daß folglich auch das Anlegen der Waffenrüstung Jahwes das gleiche Spannungsverhältnis aufweist wie der Akt des Eingreifens als solcher. Gott zieht nämlich als Panzer die Gerechtigkeit an und trägt auf seinem Haupt den Helm des Heils; als Waffenrock legt er jedoch Kleider der Rache an und hüllt sich in seinen Eifer wie in einen Mantel (59,17). Jahwes „Gerechtigkeit“ (*šedaqah*) ist ursprünglich, wie schon gesagt (vgl. 59,16), die Retter-

hilfe im Jahwekrieg (Ri 5,11; 1 Sam 12,7; Ps 103,6), aber dann, bei Deuteronesaja, die Heilszuwendung Jahwes nach dem Strafgericht (Jes 45,24; 46,13; 51,6; 54,17). Die Unfähigkeit, dieser Gerechtigkeit zu entsprechen, hatte, wie das Umkehrbekenntnis feststellt, die Unterdrückung des Rechts zur Folge gehabt (vgl. 59,9.14) und dadurch eine neue Gerichtsverfallenheit geschaffen. Als Wirkung ist der hier offenbar gewordenen Gerechtigkeit Jahwes das durch die Retterhilfe Gottes herbeigeführte „Heil“ (*ješû'ah*) zugeordnet, dessen Ausbleiben das Volk in dem Umkehrbekenntnis lebhaft beklagt (59,11). Wegen der Ambivalenz seines Eingreifens trägt Jahwe auch Kleider der „Rache“ (*naqam*) zur Bestrafung der Sünder im eigenen Volk (Jes 1,24), und sein „Eifer“ (*qine'ah*), der ebenfalls Teil seiner Ausrüstung ist, läßt ihn nicht eher ruhen, als bis er das Böse besiegt und dem Recht seine Geltung verschafft hat (vgl. Jes 9,6).

Wie die auf Totalität hinweisende Vierzahl der Aspekte bei der Ausstattung Jahwes als Krieger (vgl. Ex 15,3) zeigt, hat damit die Schilderung der Waffenrüstung ihren Abschluß erreicht. Umso mehr fällt darum bei dieser Darstellung der Umstand ins Gewicht, daß sie trotz ihrer Nähe zum Jahwekrieg keine Angriffswaffen erwähnt und auch kein Blutvergießen kennt. Die Schilderung der Waffenrüstung weist demnach offenbar das gleiche Spannungsverhältnis auf wie schon vorher die Beurteilung der Krisensituation durch Jahwe (vgl. 59,15b. 16a). Das Eingreifen Jahwes dient daher bei aller kämpferischen Entschlossenheit zur Durchsetzung seines Herrschaftsanspruchs letzten Endes hier der Vorbereitung seiner Heilsoffenbarung auf Zion.

Dieses Ziel der Heilsoffenbarung Jahwes drückt auch dem Strafgericht an den Sündern seinen Stempel auf. Denn in Anbetracht ihrer Taten wird Jahwe an ihnen Vergeltung üben, wenn er, wie es im Parallelismus membrorum heißt, über sie als Widersacher und Feinde Gottes voll Zorn ihre Bestrafung kommen läßt (59,18a). Bei der Frage nach der Identität der Sünder ist unbedingt zu beachten, daß der Endredaktor von Jes 56–66 hier deutlich differenziert, insofern er mit ausdrücklichem Bezug auf den Arm Jahwes, der Gott bei der Durchsetzung seines Herrschaftsanspruches zu Hilfe kommt (vgl. 59,16b mit 63,5), erst später das Strafgericht an der gottwidrigen Völkerwelt beschreibt (63,1–6), während er im Kontext des Anlegens der Waffenrüstung Jahwes die Aufmerksamkeit auf Zion und die Umkehrwilligen in Jakob lenkt (59,20). Die angesagte „Vergeltung“ (*šillem*) hat daher selbstverständlich ein Strafgericht an den Widersachern und Feinden Jahwes zum Ziel, nur mit der Besonderheit, daß es sich hierbei, wie nicht zuletzt auch die Terminologie verrät, um die Wiederherstellung der „Ganzheit“ (*šalom*) des Volkes Gottes handelt (vgl. 59,8).

Das Eingreifen Jahwes bei der Durchsetzung seines Herrschaftsanspruches hat zur Folge, daß fortan in Ost und West der Name und die Herrlichkeit

Jahwes Gegenstand der Gottesfurcht sind (59,19a). Wegen der Universalität der künftigen Heilsoffenbarung Jahwes erstreckt sich das der Vorbereitung dieses Ereignisses dienende Eingreifen Jahwes auf die ganze Weltdiaspora Israels, die hier als Subjekt der Gottesfurcht genannt wird. Das heißt aber, daß die vorher angeprangerte, tiefsitzende Verderbnis im Volk, die der Realisierung von Recht und Gerechtigkeit im Weg gestanden hatte, einer durch Gottes Eingreifen bewirkten Umwandlung der vorher bösen Herzen (vgl. 59,14) gewichen ist. Als Reaktion des Menschen auf das Mysterium tremendum et fascinosum bezeichnet nämlich die Gottesfurcht einerseits das numinose Erschrecken vor der Transzendenz Gottes und andererseits das Hingezogensein zu Jahwe als Person, der sich in Schöpfung und Geschichte offenbart.⁷ Als Grundaffekt des Glaubens umfaßt daher die Gottesfurcht das Ausgerichtetsein des Menschen auf die Selbsterschließung Gottes und kennt daher als parallele Verhaltensweisen die Liebe zu Gott, das Gehen in seiner Nachfolge und den ungeteilten Dienst für Jahwe in Treue und Gehorsam (Dtn 10,12; 13,5). Extensiv wie intensiv erreicht damit die Vorbereitung auf die Heilsoffenbarung Jahwes im Gottessvolk ihren Höhepunkt und Abschluß.

Der Blick des Propheten richtet sich deshalb zu guter Letzt auf Zion, den Ort der universalen Heilsoffenbarung Jahwes, wo Gott sich dem ihm treu gebliebenen Volk unter Einschluß aller, die sich von ihrem Glaubensabfall bekehrt haben, als Erlöser präsentiert (59,20). Angesichts der zentralen Bedeutung des Begriffes „Erlöser“ (*go'el*) im Jesajabuch hat Elliger darauf hingewiesen, daß das Verbum „lösen“ (*ga'al*) ein Ausdruck des Familien- und Sippenrechts ist und dort vornehmlich den Rückkauf von der Familie verlorengegangenen Grundbesitz (Lev 25,23–34) oder von in die Schuldknechtschaft geratenen Mitgliedern der Sippe (Lev 25,47–55) bezeichnet, kurz: die Wiederherstellung von Lebenskraft, Freiheit und Besitzstand der Sippe oder eines ihrer Mitglieder. Auf Jahwe als Subjekt übertragen mit Israel als Objekt meint das Verbum „lösen“ den Vorgang der „Erlösung“ und das Substantiv „Löser“ den „Erlöser“. Der Grund, warum das Jesajabuch dem familienrechtlichen Begriff „lösen“ so eindeutig den Vorrang gibt vor dem handelsrechtlichen „loskaufen“ (*padah*), der weiter nichts besagt als „den Gegenwert erlegen“, kann nach Elliger kaum ein anderer gewesen sein, als daß es dem Jesajabuch auf die mit dem Begriff selbst gegebene Motivation ankommt; denn der „Löser“ handelt immer aus einer inneren Verbindung zu dem Erlösenden heraus. Schließlich mag, wie Elliger hinzufügt für die unterschiedliche Bevorzugung des Verbums *ga'al* auch das Moment eine Rolle gespielt haben,

⁷ Vgl. H. FUHS, Art. *jar'*, in: ThWAT III, 869–893. Zur Furcht vor Gott als christlicher Grundhaltung vgl. J. ECKERT, „Mit Furcht und Zittern wirkt euer Heil“ (Phil 2,12)! In: Die Freude an Gott – unsere Kraft (FS O. Knoch), Stuttgart 1991, 262–270.

daß es anders als das Verbum *padah* die totale Wiedergutmachung des Unheils impliziert.⁸ In diese Richtung weist auch das Umkehrbekenntnis in Jes 59. Durch Einsicht in die Tiefe der Verderbnis als Hindernisgrund für das Ausbleiben des Heils, aber noch mehr durch die Hoffnung auf Jahwe, den Erlöser, soll das Gottesvolk in dem Bewußtsein wachsen, daß nicht nur die Stärkung der Jahwetreuen in ihrer Zugehörigkeit zum Bund (vgl. 59,21), sondern auch die Wiedergewinnung der Abtrünnigen und ihre Einbeziehung in die Schar derer, die zur Teilhabe an der Heilsoffenbarung Jahwes auf Zion berufen sind, das Anliegen Gottes in dieser heilsgeschichtlichen Stunde ist.

2. Theologische Synthese

a. *Die Tradition*

Traditionsgeschichtlich hat das Umkehrbekenntnis in Jes 59 seine Wurzeln offensichtlich in dem eschatologisch ausgerichteten Geschichtsverständnis des chronistischen Werkes. Denn für dieses Werk ist die Epoche nach der Heimkehr Israels aus dem Exil eine Zeit der sich realisierenden Eschatologie, in der das Gottesvolk die Königsherrschaft Jahwes als eine auf sich zukommende und den Glauben herausfordernde Wirklichkeit erfährt. Dem Aufweis des Herrschaftsanspruches Jahwes an Israel in dieser heilsgeschichtlich spannungsgeladenen Epoche dient in dem Werk des Chronisten, wie Mosis überzeugend dargelegt hat, der Aufbau der Saul-, David- und Salomogeschichte sowie die Darstellung der nachsalomonischen Königsgeschichte in Juda. Während der Aufbau der Saul-David- und Salomogeschichte dem Schema der drei großen Geschichtsepochen folgt: der Zeit des Zornes Gottes und seiner Gerichte, der Zeit der Wende zum Heil und seiner vorläufigen und vorbereitenden Realisierung, und schließlich der noch zu erwartenden Zeit des endgültigen und vollendeten Heils, und der Chronist diese drei Zeiten in einer gleichsam urgeschichtlichen, paradigmatischen Reinheit darstellt, bietet er in der nachsalomonischen Königsgeschichte von Juda Variationen der in Saul und David noch in reiner und unvermischter Gestalt dargestellten Epochen.⁹ Aufmerksamkeit besonderer Art verdient hierbei der Umstand, daß der Chronist, wie ein Vergleich mit seiner Vorlage zeigt, das jeweils den Zorn Jahwes hervorruufende Fehlverhalten Israels und seiner Repräsentanten in der Zeit der sich realisierenden Eschatologie mit dem Wirken des Satans in Verbindung bringt (vgl. 2 Sam 24,1 mit 1 Chr 21,1) und damit der Sünde der Erwählten – ähnlich der biblischen Urgeschichte (vgl. Gen 3 mit Gen 12) – eine Dimension verleiht, die der Heilsoffenbarung Jahwes diametral entgegengesetzt ist.

⁸ Vgl. K. ELLIGER, Deuteriojesaja 40,1–45,7 (BK XI,1), Neukirchen 1978, 150f.

⁹ Vgl. R. MOSIS, Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Werkes (FThSt 92), Freiburg 1973, 203f.

Ähnlich hat auch das Umkehrbekenntnis in Jes 59 auf der Basis einer bereits erfolgten Heilswende, wie sie die Heimkehr Israels aus dem Exil dargestellt hat, den Blick fest auf die eschatologische Heilsoffenbarung gerichtet, die auf Zion den Höhepunkt und die Vollendung der Führungsgeschichte Jahwes mit Israel bringt. Gleichzeitig hat das Umkehrbekenntnis aber auch Einsichten in das Fehlverhalten der von Jahwe Abgefallenen vermittelt, die ihrer Sünde und der daraus resultierenden Verderbnis einen wahrhaft dämonischen Charakter zusprechen.

Die traditionsgeschichtliche Verwurzelung von Jes 59 in dem Werk des Chronisten hat auch darin ihren Ausdruck gefunden, daß die Redaktion des Kapitels formgeschichtlich genau jenen Zustand der Entwicklung des Umkehrbekenntnisses widerspiegelt, wie ihn die Bücher Esra und Nehemia bezeugen, wo erstmals in dieser Gattung das Element der Situationsangabe begegnet (vgl. Esra 9,1-4; 10,1-6; Neh 1,1-4; 9,1-5). Regelmäßig weist hier die Situationsangabe im Kontext des Umkehrbekenntnisses auf eine Glaubensgefährdung hin, die das Abstandnehmen des Gottesvolkes von seinem Fehlverhalten in einem Sündenbekenntnis, eine Einsichtnahme in die Schwere seiner Verschuldung und die Möglichkeit ihrer Aufhebung sowie schließlich den aufmunternden Ausblick auf das Weitergehen der Führungsgeschichte Jahwes mit Israel notwendig macht. In Jes 59 übernimmt der Prophet (im Sinne des Großjesajabuches) den Part des Sprechers oder Mittlers und verleiht dadurch dem Umkehrbekenntnis den Rang eines Paradigmas mit paränetischer Funktion.

b. Die Interpretation

Das Umkehrbekenntnis in Jes 59 hat offensichtlich eine Glaubenskrise Israels zum Anlaß, deren Hauptmerkmale Indifferenz und Skepsis gegenüber der Heilsoffenbarung Jahwes und, verursacht durch die Unterdrückung und Ablehnung von Recht und Gerechtigkeit, ein Nachlassen der Toraobservanz sind. Als Konsequenz dieser Glaubenskrise bezeichnet das Umkehrbekenntnis das Aufhören der eschatologischen Spannung im Jahweglauben und die Demoralisierung des Volkes auf dem Weg der ihm aufgetragenen Nachfolge Jahwes. Die Wurzeln dieses Fehlverhaltens liegen nach Ausweis des Umkehrbekenntnisses in einem mit der Illusion uneingeschränkter Freiheit einhergehenden Autonomiestreben und einer selbst Mord und Totschlag nicht ausschließenden Selbstbehauptung auf Kosten des Mitmenschen. Das Umkehrbekenntnis hat daher die Sünden des Volkes in das von der biblischen Urgeschichte her vertraute Koordinatensystem von Lüge und Gewalt eingeordnet, um auf diese Weise eine dem Jahweglauben diametral entgegengesetzte Daseinsgestaltung angemessen zu beschreiben und als Trennwand zwischen Jahwe und seinem Volk aufzuweisen.

Bei der Einordnung der Sünde des Volkes in das Koordinatensystem von Lüge und Gewalt hat das Umkehrbekenntnis, wie die Untersuchung der Semantik aller Einzelaussagen gezeigt hat, die Konzeption der biblischen Urgeschichte als Orientierungshilfe gewählt, weil hier eine der Glaubenskrise des Volkes ähnliche Problematik die Darstellung beherrscht: nämlich die Konfrontation der Auserwählung Abrahams und seiner Einbeziehung in die Heilsoffenbarung mit der Daseinsgestaltung eines Heidentums, wie sie die nachsintflutliche, vom Sündenfall geprägte Menschheit betreibt (Gen 11,1-9 und 12,1-4a).

Als zeitgeschichtlicher Hintergrund für die Abfassung des Umkehrbekenntnisses in Jes 59 kommt daher nicht mehr die Restaurationsepoche nach der Heimkehr Israels aus dem Exil in Frage, sondern aller Wahrscheinlichkeit nach die frühe Diadochenzeit, in der Israel erstmals mit der Zivilisation und Kultur des Hellenismus in Berührung kam. Für diesen zeitgeschichtlichen Ansatz spricht auch die traditionsgeschichtliche Nähe des Umkehrbekenntnisses zu dem Werk des Chronisten, dessen Abschluß offensichtlich vorausgesetzt wird. Die hinter der produktiven Fortschreibung des Großjesajabuches stehenden Tradentenkreise erkannten damals die tödliche Gefahr, die dem Jahweglauben durch den Säkularismus der hellenistischen Geisteswelt und die Faszination seines ökonomisch und politisch übermächtigen Daseinsentwurfes drohte. Ein Ausdruck ihrer Auseinandersetzung mit dieser tödlichen Gefahr ist das Umkehrbekenntnis in Jes 59.

Bei der Realisierung ihres Vorhabens ist die Redaktion des Umkehrbekenntnisses allerdings nicht so vorgegangen, daß sie die Geistigkeit des Hellenismus mehr oder weniger undifferenziert abgelehnt oder ihren Verfechtern ein Gottesgericht angedroht hätte. Das Ziel der Redaktion war vielmehr die Wiedergewinnung der Abtrünnigen für den Glauben an Jahwe und ihre Festigung in der Treue zu Gott. Diesem Ziel dienten die Situationsbeschreibung am Anfang und das darauf bezogene Sündenbekenntnis des Volkes, aber auch die Reflexion über die Schwere der die Abtrünnigen von Gott trennenden Sündenschuld und die Aufrichtung im Glauben durch den Ausblick auf das kommende Heil.

Zur Ausgestaltung dieses letzten Formelementes in dem Umkehrbekenntnis hat die Redaktion auf die aus der Tradition des Jahweglaubens bekannte literarische Gattung der Theophanieschilderung zurückgegriffen und sie ihrer Aussageabsicht angepaßt, was von deren Entwicklungsgeschichte her nahe lag. Die Urform der Theophanieschilderung hat nämlich, wie Jeremias aufgezeigt hat, zwei sich zueinander wie Ursache und Wirkung verhaltende Vorgänge als Kernbestand. Die Ursache ist das der Offenbarung Jahwes entsprechende Kommen Gottes in der Geschichte bei der Führung seines Volkes, während die als Aufruhr der Erde, des Himmels und der Berge umschriebene Wirkung die Götter Kanaans im Blick hat, die dem Herrschaftsanspruch Jahwes nicht standhalten können. Die Darstellung der beiden Vorgänge hat

im Laufe der Zeit zum Teil einschneidende Veränderungen erlebt, ohne daß dadurch das Anliegen der Theophanieschilderung gelitten hätte.¹⁰ So bewegt sich in Jes 59 das Kommen Jahwes im Horizont der Eschatologie, wo es seinem Höhepunkt, der Heilsoffenbarung auf Zion (Jes 60–62), unaufhaltsam zustrebt. Kein Wunder, daß daher die Redaktion, eingedenk ihrer Zielsetzung, die Abtrünnigen wieder mit Jahwe zu versöhnen, bei der Schilderung der Waffenrüstung Gottes auf Manifestationen seines Kommens zurückgegriffen hat, die auf der einen Seite sein unerbittlich auf Entscheidung drängendes Gerichtswalten, aber auf der anderen Seite auch seinen ungebrochenen Heilswillen deutlich zum Ausdruck bringen. Dieser Mischung von Gericht und Heil entspricht darum auch die Wirkung, nämlich die Ausbreitung der Gottesfurcht als Grundaffekt des Glaubens in dem vom Säkularismus bedrohten Israel und die Hinwendung aller Umkehrwilligen zu Jahwe, der sich ihnen auf Zion als Erlöser offenbart.

II. Ausblick auf die Nachgeschichte: Die Waffenrüstung Gottes im Buch der Weisheit und im Epheserbrief

A. Die Waffenrüstung Gottes nach Weish 5

In Anlehnung an die Schilderung der Waffenrüstung Gottes in Jes 59, jedoch in Abänderung ihrer Zielsetzung, kündigt das Buch der Weisheit in 5,17–23 das Kommen Gottes zum Endgericht an den Frevlern an:

- 17 Als Waffenrüstung ergreift er seinen Eifer
und macht die Schöpfung zur Waffe bei der Abstrafung der Feinde.
- 18 Als Panzer legt er Gerechtigkeit an
und trägt als Helm ein unbestechliches Gericht.
- 19 Seine unangreifbare Heiligkeit nimmt er als Schild
und den jäh losbrechenden Zorn als scharfes Schwert.
- 20 Mit ihm zusammen zieht der Kosmos gegen die Verrückten zu Feld.
Treffsicher fahren Pfeile von Blitzen herab,
abgeschossen aus den Wolken wie von einem wohlgespannten Bogen
fliegen sie auf ihr Ziel.
- 22 Wie aus einer Steinschleuder kommen Hagelkörner voller Wut.
Das Wasser des Meeres wütet gegen die Frevler,
Ströme fluten voll Ungestüm dahin.
- 23 Ein mächtiger Wind weht ihnen entgegen
und wirbelt sie durcheinander wie ein Orkan.
So macht Gesetzlosigkeit die ganze Erde zur Wüste
und bringt Bösestun die Throne der Machthaber zu Fall.

¹⁰ Vgl. J. JEREMIAS, Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung. Neukirchen ²1977.

Im Anschluß an die Äußerung der Glaubenszuversicht, daß Gott die Gerechten in Ewigkeit mit der Teilhabe an seiner Herrlichkeit belohnen wird (5,15f.), beginnt die Ankündigung des kommenden Endgerichts über die Frevler mit dem Hinweis auf die Gerichterscheingung Gottes und hebt in diesem Zusammenhang als deren Kennzeichen hervor, daß Gott zur Abstrafung seiner Feinde als Waffenrüstung seinen Eifer ergreift und die Schöpfung zur Waffe macht (5,17).

Geht es bei Gottes „Eifer“ (ζήλος) um sein Engagement bei der Durchsetzung seines Herrschaftsanspruches in der Welt, so bei der Schöpfung als seiner Waffe um die Einbeziehung der Unheilmacht des Fluches, der nach Ausweis der biblischen Urgeschichte die Erde um des Sünders willen getroffen hat (Gen 3,17; vgl. auch Jes 24,6), in den Vollzug des Gerichts an den Frevlern.

Die Näherbestimmung der Waffenrüstung Gottes nennt seine Gerechtigkeit als Panzer und sein unbestechliches Gericht als Helm und bezeichnet seine unangreifbare Heiligkeit als Schild und seinen Zorn als scharfes Schwert (5,18–20a). Die Aufzählung der das Kommen Gottes beschreibenden Aspekte greift, wie man leicht erkennt, ausschließlich auf Manifestationen der Strafgerichte Gottes zurück. So meint die „Gerechtigkeit“ (δικαιοσύνη) Gottes hier den Machterweis seiner Retterhilfe, insofern sein Eingreifen sich auf die Niederschlagung und Überwindung des Widerstandes seiner Feinde bezieht (Ps 103,6). Unbestechlich ist Gottes „Gericht“ (κρίσις), weil es unwiderlich ist und nicht hinterfragt werden kann (Weish 18,16), und unangreifbar heißt seine „Heiligkeit“ (ὁσιότης), weil sie Ausdruck der Lauterkeit und Reinheit seines Wesens ist (Weish 9,3; 14,30). Schließlich verleiht der als Äußerung seines Unwillens jäh losbrechende „Zorn“ (ὀργή) Gottes (1 Makk 1,64) seinem Gericht die Schärfe eines Schwertes (Ez 21,6–22).

In enger Verbindung mit dem Kommen Gottes und zur Steigerung seiner Wirkung leistet der von der Unheilmacht des Fluches getroffene Kosmos gleichsam als Waffe in der Hand des Kriegers Jahwe (Ex 15,3) einen eigenen Beitrag zur Abstrafung der Feinde. Wegen ihrer Uneinsichtigkeit und Verstocktheit vor Gott werden sie als ganz und gar Verrückte¹¹ bezeichnet (5,20b). Schrecken erregende Begleitumstände des Kommens Gottes weisen auf seine Gerichterscheingung hin: Pfeile von Blitzen und Hagelsteine aus den Wolken, dazu das Wasser des Meeres und reißende Ströme, aufgewühlt durch einen mächtigen Sturmwind gleich einem Orkan, werden aufgeboten zum Verderben der Feinde (5,21–23a). Dem Autor hat bei dieser Darstellung offenbar das Sintflutgeschehen als Vorbild gedient; denn dort ist ebenfalls von dem Bogen Gottes in den Wolken (Gen 9,13–16) und den Wassern der Urflut

¹¹ A. SCHMITT, Weisheit (NEB), Würzburg 1989 macht mit Recht darauf aufmerksam, daß anders als in Weish 1,3; 3,2; 5,4, wo überall ἄφρων begegnet, hier die Steigerungsform παράφρων steht, die mit „Narr“ oder „Wahnsinniger“ wiederzugeben ist (36).

(Gen 6,17; 7,6f.; 9,11.15) in einem Strafgericht Gottes von weltweitem Ausmaß die Rede. Die biblische Urgeschichte hat damit die Unheilswirkung des Sündenfalls und des dafür von Gott über den Lebensraum des Menschen ausgesprochenen Fluches (Gen 3,17, vgl. Jes 24,6) in ihrer letzten Konsequenz bildhaft zum Ausdruck gebracht: nämlich als Rückkehr des Kosmos zu dem anfänglichen Chaos.

Auch diese Darstellung der Waffenrüstung Gottes greift wie die in Jes 59 auf die aus der Tradition bekannte literarische Gattung der Theophanieschilderung zurück, wobei die sich zueinander wie Ursache und Wirkung verhaltenden Elemente der Urform, nämlich das Kommen Gottes und der Aufruhr in der Natur, jeweils eine eigene, jedoch der gleichen Zielsetzung verpflichtete Ausgestaltung erfahren. Die Eigenart dieser Darstellung erklärt sich aus der Glaubensauffassung des Buches der Weisheit, daß durch den Neid des Teufels der Tod in die Welt gekommen ist und daß alle diejenigen ihn erleiden, die hier der Macht des Bösen verfallen sind (Weish 2,24). Genau das aber ist der Fall bei den Frevlern, deren Abstrafung im Endgericht das Kommen Gottes herbeiruft. Da aber nach der Auffassung des Jahweglaubens nur Gott selber die Überwindung der Macht des Bösen und die Ausschaltung ihres Einflusses bewirken kann, ist hier im Endgericht ein derartiger Aufwand nötig. Kein Wunder, daß daher die bei der Waffenrüstung Gottes genannten Aspekte seines Kommens ausschließlich auf die Durchführung seiner Strafgerichte verweisen, die in der Führungsgeschichte mit seinem Volk ihm den Weg für seine Heilsoffenbarung bahnen. Im vorliegenden Fall bedeutet dies, daß hier das Kommen Gottes in erster Linie die Überwindung der Macht des Bösen und die Ausschaltung ihres Einflusses in der Welt zum Ziel hat, damit die Teilhabe der Gerechten an der Herrlichkeit Gottes keine Störung mehr erfährt (vgl. 5,15f.). Der Eigenart dieses Strafgerichtes Gottes entspricht auch die Wirkung seines Kommens, bei deren Zustandekommen die von der Unheilsmacht des Fluches getroffene Schöpfung Gott gleichsam als Waffe gegen die Frevler dient. Denn nach der Auffassung des Jahweglaubens unterliegen alle der Macht des Bösen verhafteten Frevler mitsamt der Welt als ihrem Lebensraum dem vielgestaltigen Tod, der das Auftreten und Wirken des Teufels, des Vaters der Lüge und des Menschenmörders von Anbeginn (Joh 8,44), immer begleitet.

Abschließend formuliert der Autor die Paränese, die sich aus seiner Darstellung von dem Endgericht Gottes an den Frevlern ergibt: Überall im Gottesvolk soll man erkennen, daß die auf die Mißachtung der Tora gegründete Daseinsgestaltung der Frevler nur Unheil über die Erde bringt und daß die durch ihr Bösestun eingeleitete Selbstzerstörung der Gesellschaft notwendig mit dem Sturz ihrer Machthaber endet (5,23b). Obwohl die Frevler hier wie in Jes 59 Abtrünnige vom Jahweglauben sind, geht es dem Autor bei seiner Darstellung nicht wie dort um deren Rückführung und Neueingliederung in

das Gottesvolk. Die Schrecken und Abscheu erregende Darstellung des Schicksals der Freyler im Endgericht hat vielmehr – wie übrigens alle Ausführungen im ersten Hauptteil des Buches der Weisheit (1,1–6,21) – die Glaubensstärkung der Gerechten im Sinne der von Gott geoffenbarten Weisheit und die Warnung der Abtrünnigen vor einer Daseinsgestaltung nach heidnischem Vorbild zum Ziel.

B. Die Waffenrüstung Gottes nach Eph 6

Ebenfalls in Anlehnung an die Schilderung der Waffenrüstung Gottes in Jes 59, aber auch in Abänderung der Zielsetzung in der Vorlage, hat in Eph 6,10–17 ein christlicher Autor eine Paränese formuliert, die an Vorbilder in Paulusbriefen anknüpft (vgl. 1 Thess 5,8; 2 Kor 6,7; 10,3 f.; Röm 13,12), aber ihrerseits aus der vorgegebenen Tradition eine durchaus eigenständige und auch in ihrer Geschlossenheit eindrucksvolle Schilderung des Gottesstreiters entwickelt.¹²

6,10 Schließlich: erstarkt im Herrn und in der Kraft seiner Macht! 11 Zieht die Waffenrüstung Gottes an, damit ihr standhalten könnt den Ränken des Teufels. 12 Denn für uns geht der Kampf nicht gegen Blut und Fleisch, sondern gegen die Mächte, gegen die Gewalten, gegen die Weltbeherrscher dieser Finsternis, gegen die Geister der Bosheit in den Himmeln. 13 Deshalb legt die Waffenrüstung Gottes an, damit ihr am bösen Tag widerstehen und, wenn ihr alles vollbracht habt, feststehen könnt. 14 Stehet also, die Hüften umgürtet mit Wahrheit und angetan mit dem Panzer der Gerechtigkeit und 15 als Schuhe an den Füßen die Bereitschaft für das Evangelium des Friedens. 16 Zu all dem ergreift den Schild des Glaubens, mit dem ihr alle feurigen Geschosse des Bösen auslöschen könnt. 17 Und nehmt den Helm des Heiles und das Schwert des Geistes, das ist das Wort Gottes.

Angesichts einer vom Wirken der Macht des Bösen beherrschten Welt fordert der Autor die Adressaten des Briefes auf, vorbereitet und gestärkt durch die Lebensgemeinschaft mit Christus, die Waffenrüstung Gottes anzulegen, damit sie die Kraft finden, den Ränken des Teufels Widerstand zu leisten und sich in ihrem Glauben zu bewähren. Drei Fragen drängen sich hier dem Glaubenden auf und verlangen nach einer Antwort: Was bedeutet es, daß der Autor hier den Adressaten, also den Menschen aus dem Gottesvolk, zumutet, die Waffenrüstung Gottes anzulegen? Welche Situation hat der Autor überhaupt, theologisch gesehen, im Blick? Und welche Konsequenz ergibt sich seiner Auffassung nach aus seiner Glaubenseinsicht in diese Situation?

Der Grund, warum der Autor des Epheserbriefes – hier über den Autor des Umkehrbekenntnisses in Jes 59 hinausgehend – den Adressaten das Anlegen

¹² Vgl. R. SCHNACKENBURG, Der Brief an die Epheser (EKK), Zürich – Neukirchen 1982, 272–287.

der Waffenausrüstung Gottes empfiehlt, liegt in der Heilsoffenbarung Gottes durch Jesus Christus beschlossen, die fortan den Menschen bei dem Kommen Gottes in der Geschichte miteinbezieht. Das bedeutet, daß die Waffenrüstung Gottes als Mittel zur Aufrechterhaltung und Durchsetzung seines Herrschaftsanspruches in der Welt auch in dieser heilsgeschichtlichen Epoche in erster Linie von Gott selbst getragen wird. Die Waffenrüstung Gottes hat allerdings durch die Menschwerdung seines Sohnes eine neue Zielsetzung erfahren, insofern die Aufrechterhaltung und Durchsetzung des Herrschaftsanspruches Gottes jetzt von Jesus Christus geprägt und auf dessen Wiederkunft hingeordnet ist. In der Lebensgemeinschaft mit Jesus Christus kann daher der Glaubende sich das Anliegen Gottes zu eigen machen, das mit dessen Waffenrüstung bildhaft umschrieben und ihm als Glaubenszeugnis auferlegt ist.

Theologisch gesehen hat der Autor des Epheserbriefes ebenso wie der Redaktor des Umkehrbekenntnisses in Jes 59 die Situation einer sich realisierenden Eschatologie im Blick, in der eine Heilsoffenbarung Gottes die Existenz seines Volkes in ihrer Gesamtheit prägt und bestimmt. Der primär Handelnde in dieser heilsgeschichtlichen Epoche ist und bleibt Gott selbst – bei aller Anstrengung des Gottesvolkes im Glauben. Denn trotz der absolut und definitiv, das heißt: in ihrer Endgültigkeit und Unwiderruflichkeit nicht mehr zu bestreitenden Tatsache des Sieges Gottes über die Macht des Bösen, deren Auflehnung und Widerstand gegen seine Schöpfungs- und Geschichtsplanung die Heilsoffenbarung überhaupt erst notwendig gemacht hatten, ist dem Gottesvolk in seiner Geschichte noch eine gewisse Mitwirkung geblieben: der Kampf nämlich gegen die „Weltbeherrscher dieser Finsternis“ und die „Geister der Bosheit“, die, gleich einem vollständig besiegt und zum Rückzug gezwungenen Heer, in ihrer Wut und Verzweiflung noch furchtbaren Schaden anrichten können. Die Auseinandersetzung des Gottesvolkes mit den „Ränken des Teufels“ muß darum auch in dieser heilsgeschichtlichen Epoche einer sich realisierenden Eschatologie – gleichsam zur Aufrechterhaltung und Durchsetzung der Heilsoffenbarung vom Anfang – primär von Gott selbst eingeleitet und zu Ende geführt werden, damit deren Vollendung auch wirklich erreicht wird. Zur Illustration dieser Glaubenseinsicht greift der Autor des Epheserbriefes – ebenso wie vorher schon der Autor des Umkehrbekenntnisses in Jes 59 – auf die Tradition der Theophanieschilderung zurück, indem er den Adressaten des Briefes das Anliegen der Waffenrüstung Gottes und damit ein Glaubenszeugnis empfiehlt, das theologisch nur auf der Basis der Christusoffenbarung zu verwirklichen ist.

Zur Konsequenz dieser Glaubenseinsicht in die sich hier dem Christen auftuende Entscheidungssituation gehört es deshalb, daß er sich vor dem Anliegen der Waffenrüstung Gottes Klarheit über die Macht des Bösen und deren Herrschaftsbereich in der Welt verschafft. Die Warnung des Autors vor den

Ränken des Teufels, den Mächten und Gewalten sowie den Weltbeherrschern dieser Finsternis und den Geistern der Bosheit läßt jedenfalls keinen Zweifel daran, daß er dabei an eine durchaus ernstzunehmende Wirklichkeit denkt, deren Personalität – unter Wahrung der Analogie im Personbegriff – für ihn selbstverständlich feststeht. Der Hinweis auf die Tatsache, daß die Auseinandersetzung mit der Macht des Bösen kein Kampf gegen Fleisch und Blut ist, unterstreicht dabei die Ernsthaftigkeit der Situation. Das Anlegen der Waffenerüstung Gottes zum Kampf mit der Macht des Bösen erfordert deshalb die Lebensgemeinschaft mit Christus und mit ihm das Eintreten für Wahrheit und Gerechtigkeit sowie für das Evangelium des Friedens, und das alles nicht zuletzt in der Kraft des Heiligen Geistes. Das Ziel ist nicht der Endsieg über den Feind und dessen Entmachtung; denn dies gehört zu dem Werk Gottes bei dessen Heilsoffenbarung. Die Anstrengung des Christen hat vielmehr hier zum Ziel den Widerstand gegen die Angriffe der Macht des Bösen und das Ausharren mit Christus im Zeichen des Kreuzes.

JHWH, der nicht einleuchtende Gott Israels

Einige Überlegungen

Prof. Dr. Jost Eckert zum 65. Geburtstag

Zusammenfassung: Angesichts der Frage, warum Israel seinen Bundesgott immer wieder an Götzen verrät, stellen Religionsgeschichte, Philosophie, Theologie und Exegese die verstörende Bildlosigkeit des unsichtbaren JHWH heraus. Die Sonderexistenz des Gottesvolkes wird im Licht seiner geschichtlichen Offenbarung gesehen. In Jesus Christus, dem Bild des unsichtbaren Gottes (Kol 1,15), wird der religiös „nicht einleuchtende“ Gott Israels für den christlichen Glauben sichtbar (Joh 14,9), ansprechbar und zugänglich.

Abstract: Why did Israel betray His God again and again to pagan idols? As religious history, philosophy and theology, especially exegesis, show, the reason lies in the disturbing experience of having an „imageless“ God: JHWH is invisible. The extraordinary existence of the People of God is seen in the light of His revelation in history. For the Christian faith, Israel's „not evident“ God actually becomes visible in Jesus Christ (John 14,9), image of the invisible God (Col 1,15). Through Christ we can speak to Him and reach Him.

Schlüsselwörter: Bildlosigkeit – Götzendienst – JHWH-Glaube – Offenbarung

Den Ausgangspunkt meiner Überlegungen bildet Ps 81,12b: „Israel hat mich nicht gewollt“. Dazu 81,9: „Höre, mein Volk, ich will dich mahnen! Israel, wolltest du doch auf mich hören!“, V. 12a: „Doch mein Volk hat nicht auf meine Stimme gehört“. Dazu bemerkt der Alttestamentler F.-L. Hossfeld¹: „Israel wollte prinzipiell nicht hören“, unter Verweis auf Jer 2,19 („Dein böses Tun straft dich, deine Abtrünnigkeit klagt dich an“; V. 19a); auf Ez 3,7 („Doch das Haus Israel will nicht auf dich hören, es fehlt ihnen der Wille, auf mich zu hören; denn jeder vom Haus Israel hat eine harte Stirn und ein trotziges Herz“); Ez 20,7f. („Und ich [JHWH] sagte zu ihnen: Ihr alle, werft die Götzen weg, an denen eure Augen hängen ... Sie aber widersetzten sich mir und wollten nicht auf mich hören. Keiner warf die Götzen weg, an denen seine Augen hingen, und sie sagten sich nicht los von den Götzen Ägyptens“); 20,16 („ihr Herz war hinter den Götzen her“); 20,21 („Aber ihre Söhne widersetzten sich mir“). Dazu lese man auch noch das ganze Kap. 16 bei Ezechiel oder Ps 106².

¹ NEB, Die Psalmen II (zu Ps 81).

² Vgl. auch noch R. RENDTORFF, Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf. Band 2: Thematische Entfaltung (B. XII: Israel im Widerstreit).

Es stellt sich damit wie von selbst die Frage ein: Warum hat Israel JHWH nicht gewollt? Warum suchte es immer wieder sein Heil bei den Götzen, bei Göttern und Göttinnen? Warum werfen sie sich vor dem Goldenen Kalb zu Boden, bringen ihm Schlachtopfer dar und rufen: „Das sind deine Götter, Israel, die dich aus Ägypten heraufgeführt haben“ (Ex 32,8). Nach M. Noth haben wir es in Ex 32–34 „wieder mit altem Pentateucherzählungsgut zu tun“³. Nach Noth wird in Ex 32 die Verehrung des Goldenen Kalbs „als ein Element polytheistischer Gottesverehrung verurteilt“⁴. Dazu vgl. auch 1 Kön 12,26–33: Der König des Nordreiches Israel, Jerobeam I. (931–910) lässt zwei goldene Kälber anfertigen und sagt zum Volk: „Hier ist dein Gott, Israel, der dich aus Ägypten heraufgeführt hat“ (12,28b). Der König steigt „in Bet-El zum Altar hinauf, um den Kälbern zu opfern, die er hatte anfertigen lassen“ (12,32b). In diesen Zusammenhang gehört auch, was im Alten Testament über die im Alten Orient weitverbreitete Verehrung des Gottes Baal erzählt wird. Er wurde zusammen mit Aschera (Astarte) vor allem als Vegetationsgott (Regengott, Gewittergott) verehrt⁵, was man beachten muss, wenn man den Kampf der Propheten Israels, angefangen von Elia bis Ezechiel, verstehen will. Auch wenn der entstehungsgeschichtliche Prozess der Elia-Überlieferungen im AT nur mühsam zu rekonstruieren ist⁶, so kommt doch in der eindrucksvollen Erzählung über die Auseinandersetzung des Propheten Elia mit den Baalspriestern auf dem Berg Karmel in 1 Kön 18 ein grundscheidendes Thema zur Sprache: Wer ist der wahre Gott? Baal oder JHWH? Das ganze Volk erkennt und bekennt am Ende: „JHWH ist Gott! JHWH ist Gott“ (18,39). Ich stimme P. Weimar zu, wenn er bemerkt: „nicht das individuell-plastische Profil eines Vorgangs bewegt den Erzähler, sondern die darin aufscheinende exemplarische Bedeutung des von E(lia) Erzählten“⁷. Das heißt: Das Entscheidende ist nicht die Frage nach der Historizität des in 1 Kön 18 erzählten Vorgangs, vielmehr die Frage, wer der wahre Gott ist, die natürlich unlöslich zusammenhängt mit jener nach der Entstehung des Monotheismus in Israel. Eines ist sicher: Das Thema JHWH oder Baal war kein theoretisches, sondern ein durchaus reales, die Geister bewegendes, militantes, die Propheten Israels herausforderndes Thema. Dazu etwa Hos 11,2 – der Prophet Hosea wirkte zwischen 750–722 v. Chr. im Nordreich Israel: „Je mehr ich [JHWH] sie rief, desto mehr liefen sie von mir weg. Sie opferten den Baalen und brachten den Götzenbildern Rauchopfer dar“; 11,7: „Mein Volk ver-

³ Das zweite Buch Mose. Exodus. ATD, Teilband 5 (Göttingen 1959) 200.

⁴ Ebd. 204.

⁵ Vgl. dazu etwa W. RÖLLIG in NBLex., 223; Art. Baal, in: O. ODELAINE – R. SÉGUINEAU – F. J. SCHIERSE, Lexikon der bibl. Eigennamen (Düsseldorf 1981) 49f.; H. CANKIC in NBLex., 871f.

⁶ Vgl. dazu P. WEIMAR, Art. Elia, in: NBLex., 516–520.

⁷ Ebd. 518f.

harret in der Treulosigkeit; sie rufen zu Baal ...“; 13,1 f.: „Wenn Efraim [ein bedeutender Stamm unter den Stämmen Israels] redete, zitterten alle. Er war in Israel mächtig. Dann aber machte er sich schuldig durch Baal, und er verfiel dem Tod. Nun sündigen sie weiter und machen sich aus ihrem Silber gegossene Bilder, kunstfertig stellen sie Götzen her – alles nur ein Machwerk von Schmieden. Ihnen, so sagen sie, müßt ihr opfern. Menschen küssen Kälber“⁸. Jer 2,23: „Wie kannst du sagen: Ich bin nicht unrein geworden, den Baalen bin ich nicht nachgelaufen? Schau auf dein Treiben im Tal, erkenne, was du verübt hast“; 11,13: „Denn so zahlreich wie deine Städte sind auch deine Götter, Juda, und so zahlreich wie die Straßen Jerusalems sind die schändlichen Altäre, die ihr errichtet habt, um dem Baal zu opfern“. Ez 6,1–14: Es geht hier um die vom Propheten angesagte Zerstörung der Opferstätten auf den Kulthöhen; VV. 6 f.: „Überall, wo ihr wohnt, werden die Städte verwüstet, und die Kulthöhen veröden; denn eure Altäre sollen verwüstet und öde sein, eure Götzen zerbrochen und verschwunden, eure Räuchertische zerschlagen, eure Machwerke vernichtet. Mitten unter euch liegen die Erschlagenen. Dann werdet ihr erkennen, daß ich der Herr bin“. Auch wenn manche Forscher der Meinung sind, die Kälber, die Jerobeam I. errichten ließ, seien Figurationen JHWHs, der zweihundert Jahre später auftretende Prophet Hosea versteht sie nicht so. Auch das Goldene Kalb am Berg Horeb (Sinai) wird vom Psalmisten nicht so verstanden, vielmehr: „Sie machten am Horeb ein Kalb und warfen sich vor dem Gußbild nieder. Die Herrlichkeit Gottes tauschten sie ein gegen das Bild eines Stieres, der Gras frißt“ (Ps 106,19 f.); vgl. auch Ri 2,11 f.; Weish 13,1–10; 14,15–21; 15,1–6; Röm 1,23.

Von da zurück zu Ps 81,12: „Israel hat mich nicht gewollt“. Warum hat Israel JHWH nicht gewollt? Es ist ja nicht damit getan, von dem häufigen götzendienerischen Verhalten Israels an Hand des Alten Testaments Kenntnis zu nehmen. Vielmehr ist die Frage nach dem Warum zu stellen: Warum verehrte Israel statt JHWH das Goldene Kalb oder die Baalim? Der Hauptgrund dafür lag m. E. darin: *JHWH ist kein einleuchtender Gott*. Das Goldene Kalb und die Baalim waren dagegen einleuchtend. Ihre Verehrung und der damit verbundene Abfall vom Bundesgott JHWH beruhte auf der natürlichen, täglich und jahreszeitlich beobachtbaren Erfahrung der Fruchtbarkeit. JHWH ist in diesem Sinn kein „Fruchtbarkeitsgott“. JHWH ist der Unsichtbare, der verbietet, von ihm ein Bild zu machen. „Du sollst dir kein Gottesbild machen und keine Darstellung von irgend etwas am Himmel droben, auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde!“ (Ex 20,4; Dtn 5,8)⁹. Die Bildlosigkeit

⁸ Zur Diskussion über die Kälber-Verehrung bei Hosea vgl. H. PFEIFFER, Das Heiligtum von Bethel im Spiegel des Hoseabuches (FRLANT 183) (Göttingen 1999).

⁹ Zum Bilderverbot in der Bibel vgl. C. DOHMEN in NBLeX, 296–298 (mit Literatur). Umfangreiche Literaturangaben auch bei J. ASSMANN, Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus (München 2003) Anm. 99.

Gottes ist die größte Zumutung für den Menschen, der nach Abbildungen des Göttlichen sucht. Diese Abbildungen (Götterbilder) verführen zur Vergöttlichung der Welt, zum „Kosmotheismus“ (J. Assmann). Die Bibel verhindert mit ihrem ersten Vers „Im Anfang erschuf Gott die Himmel und die Erde“ (Gen 1,1) jeglichen Kosmotheismus; denn mit diesem ersten Vers der Bibel wird eine für immer gültige „ontologische Differenz“ zwischen creator und creatura aufgerissen. Die Bildlosigkeit JHWHs war speziell auch für Israel eine ungeheure Zumutung angesichts der von der Archäologie bestätigten Fülle von Götter- und Göttinnenbildern rings um Israel herum; man denke nur an Ägypten und an den ganzen Alten Orient¹⁰. Gottheitsfiguren en masse! Deshalb sage ich: Der bildlose JHWH wurde als Oktroi empfunden, der von sich selbst sagt, er sei ein „eifersüchtiger“ Gott, der keine anderen Götter neben sich duldet (vgl. Ex 20,3–5; Dtn 5,7–9). Das hat mit seinem Ausschließlichkeitsanspruch zu tun. Gewiss ist Gott, ist JHWH der unbegreifliche und unergründliche Gott. „Denn welcher Mensch kann Gottes Plan erkennen, oder wer begreift, was der Herr will? Unsicher sind die Berechnungen des Sterblichen und hinfällig unsere Gedanken“ (Weish 9,13 f.). „Wie unerforschlich (sind) seine Entscheidungen und (wie) unergründlich seine Wege“ ruft Paulus in Röm 11,33b aus. Karl Rahner wurde nicht müde, die Unbegreiflichkeit Gottes zu betonen, zuletzt kurz vor seinem Tod in seinem Vortrag in Freiburg¹¹. Und der russische, von Haus aus jüdische, aber orthodox-christlich gewordene Philosoph Semen L. Frank (1877–1950, 1922 aus der Sowjetunion ausgewiesen) beschreibt in seinem Hauptwerk „Das Unergründliche“¹² das Unergründliche im Anschluss an den Cusaner phänomenologisch. Unergründlich ist für ihn vor allem auch das Problem der Theodizee: „*Das Problem der Theodizee ist rational schlechthin unlösbar*. Dabei ist dies nicht nur eine *faktische* Unlösbarkeit, die also durch die Schwäche unseres Erkenntnisvermögens bedingt ist, sondern eine *prinzipielle, wesentlich-notwendige* Unlösbarkeit, die in Evidenz aufweisbar oder einsehbar ist – etwa so, wie z. B. in der Mathematik die Unmöglichkeit der Quadratur des Kreises erwiesen ist.“¹³ Noch einmal sage ich: Gewiss ist Gott unbegreiflich und unergründlich, aber darüber hinaus ist er der nicht einleuchtende Gott. Das ist wesentlich mehr als unbegreiflich und unergründlich. Dieses Nichteinleuchtend setzt sich fort in Jesus von Nazareth, weil es rational nicht einleuchtet, dass das Heil der Welt von einem Handwerker aus dem Dorf Nazareth in Galiläa kom-

¹⁰ Dazu vgl. etwa den Ausstellungskatalog Land des Baal. Syrien – Forum der Völker und Kulturen (Mainz 1982).

¹¹ Karl RAHNER, Von der Unbegreiflichkeit Gottes. Erfahrungen eines katholischen Theologen (Freiburg 2004).

¹² S. L. FRANK, Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion (erschienen in deutscher Übersetzung Freiburg/München 1995).

¹³ Ebd. 439.

men soll, zumal dieser jüdische Handwerker noch dazu am Kreuze endete, weshalb auch „das Wort vom Kreuz denen, die zugrundegehen, Torheit, denen aber, die gerettet werden, uns, Kraft Gottes“ ist (1 Kor 1,18). Das Kerygma von Christus, dem Gekreuzigten, ist „den Juden ein Ärgernis (ein „Skandal“), den Heiden aber Torheit“ (1,23). Auch die „Logik“ Gottes, wie sie uns speziell in der geheimnisvollen Führung seines erwählten Volkes Israel begegnet, ist nicht einleuchtend: Zuerst Erwählung, dann Verstockung, und dann doch Rettung ganz Israels (vgl. dazu die Ausführungen des Apostels in Röm 11). „Denn wer hat den Gedanken (νοῦς) des Herrn erkannt? Oder wer wurde sein Ratgeber?“ (Röm 11,34). Niemand! Auch der Geschichtslogiker Hegel nicht¹⁴.

JHWH ist der Unsichtbare. An der Unsichtbarkeit JHWHs scheitert auch der Versuch, den mosaischen Monotheismus in eine Analogie zum solaren Monotheismus des Pharaos Echnaton zu bringen. „Echnaton“ (= es gefällt dem Aton) ist der selbstgewählte Name des Pharaos Amenophis IV. (um 1375–52 v. Chr.). Er vertrat gegen den altägyptischen Polytheismus einen Monotheismus, in dessen Zentrum die Verehrung der Sonnenscheibe Aton war. Deshalb spricht man von einem „solaren Monotheismus“ des Echnaton, der jedoch mit seinem frühen Tod wieder ein Ende fand. Der Ägyptologe Jan Assmann schreibt in seinem Buch „Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus“¹⁵: „Ich will nur darauf aufmerksam machen, daß Echnaton als der erste Stifter einer monotheistischen Religion zu gelten hat, wenn wir die Negation der anderen Götter zum Kriterium des Monotheismus machen, und daß sich im Zuge dieser Religionsstiftung bereits der monotheistische Haß auf die anderen Götter wie auch der antimonotheistische Haß auf den ‚Verbrecher von Amarna‘ (wie Echnaton einmal in einer ramessidischen Inschrift genannt wird) manifestierten“¹⁶. „Antimonotheismus nenne ich eine Einstellung, die sich gegen die Mosaische Unterscheidung, d. h. gegen die Unterscheidung wahrer und falscher Religion, wendet“¹⁷. Assmann weiter: „Mit der monotheistischen Wahrheit kam zwar nicht ‚der‘ Haß, aber eine neue Art von Haß in die Welt, der ikono- bzw. theoklastische Haß der Monotheisten auf die zu Götzen erklärten alten Götter und der antimonotheistische Haß der durch die Mosaische Unterscheidung ausgegrenzten, zu Heiden erklärten An-

¹⁴ Dazu F. MUSSNER, Israel in der „Logik“ Gottes nach Röm 9–11 und im Denkgebirge Hegels, in: W. M. NEIDL / Fr. HARTL (Hg.), Person und Funktion. Gedenkschrift zum 100. Geburtstag von Jakob Hommes (Regensburg 1998) 61–78.

¹⁵ S. Anm. 9. Vorausgegangen war u. a. sein Buch „Moses der Ägypter“ (München 1998), zu dem es bedeutende kritische Stellungnahmen gab. Fünf davon sind in seinem Buch „Die Mosaische Unterscheidung“ abgedruckt (R. Rendtorff, E. Zenger, K. Koch, G. Kaiser, K.-J. Kuschel; Kuschels Stellungnahme hat mich besonders beeindruckt).

¹⁶ Die Mosaische Unterscheidung, 93 f.

¹⁷ Ebd. 96.

deren¹⁸. Das bedeutet in der Folge auch: Jetzt, mit dem Mosaischen Monotheismus, gibt es eine Zweiteilung der Menschheit: Israel und die Völker (= Heiden). Nebenbei: Der antike Antisemitismus hat einen seiner Gründe darin, dass die Juden den heidnischen Polytheismus ablehnten¹⁹.

Von da zurück zum Thema „Analogie“ zwischen dem mosaisch-israelitischen Monotheismus („Jahwismus“) und dem solaren Monotheismus Echnatons – und Assmann stellt da eben eine Analogie fest. Woran scheitert diese Analogie-Herstellung? JHWH ist der Unsichtbare schlechthin. Der Herr zu Mose: „Du kannst mein Angesicht nicht sehen; denn kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben“ (Ex 33,20). „Gott hat niemand je gesehen“ (Joh 1,18a). „Der Einzige besitzt Unsterblichkeit, unzugängliches Licht bewohnend, den kein Mensch gesehen hat noch sehen kann“ (1 Tim 6,16). Der Einzige Echnatons dagegen ist das Sichtbare schlechthin, besonders auch in Ägypten: die Sonne! Dieser Unterschied verunmöglicht die Herstellung einer Analogie. Schon Platon hat vor vorschneller Analogieherstellung dringend gewarnt, so im „Phaidros“ (261 f.) im Dialog zwischen Sokrates und Phaidros: Sokrates spricht dabei von einem Betrug, den der begeht, der „die Ähnlichkeit und Unähnlichkeit der wirklichen Dinge“ nicht auseinanderhält. Auch im „Sophistes“ (231) kommt Platon im Dialog zwischen dem „Fremdling“ und Theaitetos auf das Thema „Analogie“ zu sprechen. Der „Fremdling“ (wohl Sokrates) zu Theaitetos: „Ja, Ähnlichkeit hat auch der Wolf mit dem Hund, das wildeste mit dem zahmsten Tier. Wer aber sicher gehen will, der muss vor Ähnlichkeiten auf der Hut sein; denn da bewegt man sich auf einem besonders schlüpfrigen Boden“²⁰. JHWH ist nicht die Sonnenscheibe, er ist der Unsichtbare, Bildlose schlechthin, wogegen sich Israel immer wieder nach dem Zeugnis des Alten Testaments sträubte und es dazu verführte, das Göttliche in sichtbaren Gestalten zu verehren und damit Bundesbruch zu begehen, wie im Fall des Goldenen Kalbs, diesem klassischen Paradigma²¹.

Die Frage nach der Entstehung und Entwicklung des Monotheismus in

¹⁸ Ebd. 95.

¹⁹ Dazu etwa Y. AMIR, Der jüdische Eingottglaube als Stein des Anstoßes in der hellenistischen Welt, in: JBTh 2 (1987) 58–75; Zvi YAVETZ, Judenfeindschaft in der Antike (München 1996); E. BALTRUSCH, Bewunderung, Duldung, Ablehnung. Das Urteil über die Juden in der griechisch-römischen Literatur, in: KLIO 80 (1998) 403–421.

²⁰ Zum Thema „Analogie“ in der Philosophie Platons s. Näheres bei F. MUSSNER, Maria. Die Mutter Jesu im Neuen Testament (St. Ottilien 1993) 85–88.

²¹ Es gab auch im Volk Israel in der vorexilischen Zeit Tendenzen zur Solarisierung JHWHs; (dazu B. JANOWSKI, JHWH und der Sonnengott. Aspekte der Solarisierung JHWHs in vorexilischer Zeit, in: DERS., Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, Bd. 2 (Neukirchen-Vluyn 1999) 192–219. Man denke auch an die sog. Massen, die kultisch verehrt wurden (dazu C. DOHMEN in NBLeX., 730). Man wollte eben JHWH unbedingt sichtbar machen. Der reine JHWH-Glauben hat sich nicht von heute auf morgen durchgesetzt. Die Baalisierung JHWHs war eine ständige Gefahr.

Israel wird viel erörtert. Was mir zuletzt darüber begegnete, waren das Buch des Alttestamentlers Bernhard Lang, *JHWH der biblische Gott. Ein Porträt* (München 2002) und der umfangreiche Beitrag des Münsteraner Alttestamentlers Erich Zenger, *Der Monotheismus Israels. Entstehung – Profil – Relevanz*²². Ich mische mich aber als Neutestamentler in die Diskussion über Entstehung und Entwicklung des Monotheismus in Israel nicht ein. Was mich dabei bewegt, ist der lange Durchsetzungsprozess des monotheistischen JHWH-Glaubens, des „Jahwismus“, in Israel, den die Bibel dokumentiert, bis hin zur Johannes-Apokalypse, wobei aber für mich die Frage auftaucht: Warum hat sich JHWH gerade *in Juda* bekannt gemacht, wie es im Ps 76,2 heißt: „Gott hat sich in Juda bekanntgemacht“? Also in Israel, bei den Juden, bei den Nachkommen der Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob, und nicht etwa bei den Germanen oder Chinesen. Unleugbare Tatsache ist: JHWH, „der Gott aller Götter“ (Ps 136,2), hat sich, trotz seiner Unsichtbarkeit und seines Nicht-Einleuchtens, gegen alle „Rivalen“, alle „Konkurrenten“, wie etwa Baal, durchgesetzt und zwar als der eine, einzige und wahre Gott. Im voralexilischen Ps 82 etwa sind nach Hans-Joachim Kraus „Spuren der harten Auseinandersetzung mit dem in Kanaan vorgefundenen Götterpantheon ... deutlich wahrzunehmen. Der Prozess der Degradierung der fremden Potenzen ist noch in vollem Gange“²³. Gibt es Gründe für diese Durchsetzungskraft JHWHs und welche? Solche Gründe, religionsgeschichtlicher und politischer Art, werden von den Monotheismus-Diskutanten genannt, besonders eindrucksvoll von B. Lang in seinem oben erwähnten Buch. Aber ich finde bei ihnen trotz allem keine wirkliche Antwort auf die Frage: Warum hat Gott sich *in Juda* bekannt gemacht? Noch deutlicher: Warum gerade bei den Juden? Der Apostel Paulus spricht in Röm 11,29 von einem „Ruf (κλήσις) Gottes“, der einst an „die Väter“ (11,28) ergangen ist, den Gott nie bereut. „Denn unreuig (sind) die Gnadengaben (χαρίσματα) und der Ruf Gottes“ (11,29). Das „Produkt“ dieses Rufes war das Volk Israel, das Volk der Juden; deshalb kann Ps 76, V. 2 formulieren: „Gott hat sich in Juda bekannt gemacht, groß

²² In: Th. SÖDING (Hg.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus* (QD 196) (Freiburg / Basel / Wien 2003) 9–52. Verwiesen sei auch auf J. SCHREINER, *Theologie des Alten Testaments* (NEB, Ergänzungsband 1 zum Alten Testament, Würzburg 1995, hier vor allem Abschnitt VII: Jahwe, der einzige Gott). Erwähnt sei auch noch E. HAAG (Hg.), *Gott, der Einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel* (QD 104) (Freiburg / Basel / Wien 1985), mit vielen Beiträgen; G. SCHMUTTERMAYER, *Vom Gott unter Göttern zum einzigen Gott. Zu den Spuren der Geschichte des Jahweglaubens in den Psalmen*, in: E. HAAG / F.-L. HOSSFELD (Hg.), *Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen* (FS f. Heinrich Groß) (Stuttgart 1987) 349–374; M.-Th. WACKER / E. ZENGER, *Der eine Gott und die Göttin* (QD 135) (Freiburg / Basel / Wien 1991); H. HÜBNER, *Wer ist der biblische Gott? Fluch und Segen der monotheistischen Religionen* (Neukirchen/Vluyn 2004) bes. 80–94.

²³ Psalmen, 2. Teilband (Neukirchen 1961) 570.

ist sein Name in Israel“, wobei „Israel“ wohl Bezeichnung für den ganzen Zwölfstämmeverband ist, also für das ganze Volk Israel. V. 3: „Sein Zelt erstand in Salem (Jerusalem), seine Wohnung auf dem Zion“, d. h. auf dem Berg des Tempels JHWHs in Jerusalem. „Die Herrlichkeit des auf dem Zion sich offenbarenden Gottes – das ist das Grundthema der ‚Zionslieder‘“ (H.-J. Kraus), zu denen auch Ps 76 gehört. Die Verherrlichung JHWHs auf dem Zion „ist universal ... und sagt letztgültige Fakten aus“ (Kraus); sie besitzt eschatologischen Sinn. Diese die ganze Welt, alle Völker beanspruchende Verherrlichung JHWHs hat ihren *historischen*, nicht legendären, Ort in einer bestimmten Stadt der Welt, in Jerusalem, der Hauptstadt der Juden seit Davids Zeiten. Aber ich frage noch einmal: Warum gerade bei den Juden? Und antworte: Weil JHWH aus rational nicht erkennbaren Gründen sich dieses Volk als sein Eigentumsvolk erwählt hat. „Jetzt aber, wenn ihr auf meine Stimme hört und meinen Bund haltet, werdet ihr unter allen Völkern mein besonderes Eigentum sein“ (Ex 19,5). „Dich hat JHWH, dein Gott, erwählt, um ihm als Volk des Eigentums (am segullāh) anzugehören unter allen Völkern, die auf dem Erdboden wohnen“ (Dtn 7,6; vgl. auch noch 4,19f.). „Denn JHWH hat sich Jakob erwählt, Israel wurde sein Eigentum“ (Ps 135,4)²⁴. Das jüdische Volk ist deshalb ein „Sondervolk“ unter allen Völkern. JHWH hat für immer seine Hand auf den Juden gelegt, er kann ihm nicht entinnen. Der Jude führt eine *theologische* Existenz, ob er es selber will oder nicht, ob Christen dies erkennen oder nicht. Das Wesen des Judentums, das Mysterium Israel, kann man nicht von der Politik des Staates Israel her „definieren“²⁵. Papst Johannes Paul II. erklärte bei einem Kolloquium über die Wurzeln des Antijudaismus im Christentum (1997): „Dieses Volk ist zusammengerufen und geleitet von Gott, dem Schöpfer des Himmels und der Erde. So ist seine Existenz weder ein Naturereignis noch ein Ereignis der Kultur ... Es ist ein übernatürliches Ereignis. Dieses Volk überlebt allen Ereignissen zum Trotz kraft der Tatsache, daß es das Bundesvolk ist und Gott trotz menschlichen Versagens seinem Bund treu bleibt“. JHWH zwingt den Juden, eine Sonderexistenz unter den Völkern zu führen, wogegen sich viele Juden wehren, weil sie „wie die

²⁴ Dazu Näheres bei F. MUSSNER, Traktat über die Juden (München ²1988) 20f.

²⁵ S. dazu etwa A. BEIN, Die Judenfrage. Biographie eines Weltproblems, 2 Bde. (Stuttgart 1980); F. G. FRIEDMANN, Von Cohen zu Benjamin. Zum Problem deutsch-jüdischer Existenz (Einsiedeln 1982); F. ROSENZWEIG, Der Stern der Erlösung (Ausgabe Den Haag 1976); E. L. FACKENHEIM, What is Judaism? An Interpretation of the Present Age (Syracuse 1999); A. HERTZBERG (in Zusammenarbeit mit A. HIRT-MANHEIMER), Wer ist Jude? Wesen und Prägung eines Volkes (München / Wien 2000). Genannt sei auch noch M. BUBER, Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden (Gerlingen ²1993); D. VETTER, Religion und Nation im Judentum (Frankfurt a. M. 2000); E. L. EHRLICH, Reden über das Judentum (Stuttgart 2001); A. HERTZBERG, Judentum. Die Grundlagen der jüdischen Religion (München 1993); L. H. EHRLICH, Fraglichkeit der jüdischen Existenz. Philosophische Untersuchungen zum modernen Schicksal der Juden (Freiburg / München 1993).

anderen Völker“ sein wollen. Schon der Prophet Ezechiel warnt davor: „Niemals soll geschehen, was euch eingefallen ist, als ihr sagtet: Wir wollen wie die anderen Völker sein, wie die Völkerstämme in anderen Ländern, und wollen Holz und Steine verehren“ (Ez 20,32). Das Judenvolk fällt aus dem Rahmen der übrigen Völker, was mit ein Grund für den weltweiten Antijudaismus ist²⁶. Die Sonderexistenz der Juden verführt sie immer wieder zur Assimilation und manchen Juden zu der Frage: Warum muss ich ein Jude sein? Mit dieser Frage hängt einerseits auch das eigenartige Phänomen des jüdischen „Selbsthasses“ zusammen²⁷, andererseits aber auch das starke Selbstbewusstsein vieler Juden.

JHWH ist der Gott Israels und (für uns Christen) der Vater unseres Herrn Jesus Christus. Dazu eine letzte Frage: Gibt es einen „transzendentalen Ansatz“ auf JHWH und auf den Juden Jesus hin? Vom „transzendentalen Ansatz“ und von der „Transzendentalen Theologie“ sprach bekanntlich Karl Rahner²⁸. Es geht nach Rahner darum, „ob eine ‚transzendente‘ Fragestellung nach den Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntnis im Subjekt selbst hinsichtlich eines Gegenstandes der Offenbarung und des Glaubens ... gestellt werden kann“²⁹. Selbstverständlich ist sich Rahner bewusst, dass es Gegenstände der Offenbarung gibt, denen gegenüber eine transzendente, vom Subjekt und das heißt vom sterblichen Menschen ausgehende Fragestellung nicht möglich ist. Dies gilt nach Rahner gerade auch für die Christologie. Er bemerkt dazu: (Sacramentum Mundi IV, 990) „Selbstverständlich kann sich eine transzendente Christologie als solche nicht unterfangen, von sich aus gerade Jesus von Nazareth als den Herrn, den absoluten Heilbringer, als die Inkarnation des Wortes Gottes zu erweisen. Diese Erfahrung wird in der Geschichte selbst, nicht in einer apriorischen Theologie der Geschichte gemacht“³⁰. Das bedeutet für unsere Frage: Gibt es einen „transzendentalen Ansatz“ auf JHWH, den Gott Israels, und auf den Juden Jesus hin? Der „transzendente Ansatz“ Israels jedenfalls stieß nicht von sich aus auf den

²⁶ Was auch der jüdische Historiker Jakob KATZ in seinem Werk „Vom Vorurteil bis zur Vernichtung. Der Antisemitismus 1700–1933“ (München 1989) vermutet: „Völlig abgesehen von der Frage der Verantwortlichkeit halte ich die Gegenwart der einzigartigen jüdischen Gemeinschaft unter anderen Völkern in der Tat für den Anreiz zur Feindschaft gegen sie“ (324).

²⁷ Dazu etwa Th. LESSING (jüdischer Philosoph, 1872–1933, 1933 von den Nazis ermordet), Der jüdische Selbsthaß (Berlin 1930); S. GILMAN, Jüdischer Selbsthaß. Antisemitismus und die verborgene Sprache der Juden (Frankfurt a.M. 1993); St. M. LOWENSTEIN u. a., Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit, Bd. III (München 1997) 284–287 (Selbstverneinung und Selbsthaß).

²⁸ Vgl. dazu etwa Rahners Artikel „Transzendentaltheologie“ in dem Lexikon Sacramentum Mundi IV, 986–992. Ferner H. VORGRIMMER, Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken (Darmstadt 2004) 147–155 („Transzendentaltheologie“, mit Literatur).

²⁹ RAHNER a. a. O. 987.

³⁰ Ebd. 990.

unsichtbaren, bildlosen, nicht einleuchtenden Gott namens „JHWH“, vielmehr auf den von der Fruchtbarkeitserfahrung getragenen „Gott“ Baal. Erst die bitteren Erfahrungen der Geschichte, kritisch interpretiert von den Propheten, ließ den Oktroi JHWH als den einen, einzigen und wahren Gott erkennen, der mehr ist als ein Nationalgott („Volksgott“), der vielmehr der Schöpfer, Richter und Erlöser der ganzen Menschheit ist. „Dann werde ich die Lippen der Völker verwandeln in reine Lippen, damit alle den Namen des Herrn anrufen und ihm einmütig dienen“ (Zef 3,9). „Dann wird der Herr König sein über die ganze Erde. An jenem Tag wird der Herr der einzige sein und sein Name der einzige“ (Sach 14,9). Gerade auch in der babylonischen Gefangenschaft gewann Israel diese Erkenntnis. Deuterocesaja und Ezechiel halfen ihm dazu. Auch den Juden Jesus und „das Wort vom Kreuz“ erreicht kein transzendentaler Ansatz als solcher; dazu bedarf es der offenbarenden Gnade, was Karl Rahner immer betont hat. Aber im sterblichen Menschen lebt ein „übernatürliches Existential“ (Rahner), eine *potentia oboedientialis*, ein *desiderium naturale*, die Sehnsucht nach einem Heilbringer und nach einer heilen Welt. Wir Christen sind zusammen mit Israel überzeugt, dass JHWH der Gott ist, der Heil bringt. Wir Christen sind darüber hinaus überzeugt, dass Gott die Welt so sehr geliebt hat, dass er den Sohn, den einziggezeugten, dahingegeben hat, „damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verlorengeht, sondern das ewige Leben hat“ (Joh 3,16), und „damit der Kosmos durch ihn gerettet werde“ (3,17). Auch wenn JHWH der nicht einleuchtende Gott Israels ist, so ist er doch sowohl im Alten als auch im Neuen Testament der ansprechbare, sprechende, hörende, gedenkende, helfende, gütige und barmherzige Gott – es sei nur an die „Gnadenformel“ erinnert. Die „Gnadenformel“ begegnet oft im Alten Testament, z. B. im Ps 145,8–9: „Gnädig und barmherzig ist JHWH, langmütig und groß an Huld. Gut ist JHWH zu allen und sein Erbarmen (waltet) über allen seinen Werken“³¹. Er ist der Gott, von dem Jesus, der menschengewordene Logos, endgültige Kunde gebracht hat (Joh 1,18). Und er ist der in Jesus Christus sichtbar gewordene Gott: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (Joh 14,9). Jesus ist nach Kol 1,15 die „Ikone (εἰκών) des unsichtbaren Gottes“, zu dem wir „abba“ sagen dürfen.

„Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels
 Er allein tut Wunder.
 Gepriesen sei sein herrlicher Name in Ewigkeit
 Seine Herrlichkeit erfülle die ganze Erde.
 Amen, ja amen.“

(Ps 72,18.19)

³¹ Dazu M. FRANZ, Der barmherzige und gnädige Gott. Die Gnadenrede vom Sinai (Exodus 34,6 f.) und ihre Parallelen im Alten Testament und seiner Umwelt (BWANT 160) (Stuttgart 2003).

Im Schutz des Höchsten (Psalm 91)

Zusammenfassung: Psalm 91 gliedert sich in eine Grundaussage über das Vertrauen auf Gott, eine Heilszusage und eine verheißende Gottesrede. Die vierteilige Kommentierung des Psalms durch Johannes Calvin wird untersucht. Außerdem werden Hauptgedanken der Erklärungen Bernhards von Clairvaux (17 geistliche Ansprachen über Psalm 91) und des Psalmenkommentars von Robert Bellarmin referiert und gewürdigt.

Abstract: Psalm 91 is divided into a basic proposition about trust in God, a promise of salvation and promising words of God. The author examines the four-fold commentary on psalm 91 by John Calvin. Further the main issues of Bernhard's of Clairvaux explications (17 spiritual speeches on psalm 91) and of Robert Bellarmin's commentary on the psalms are presented and appreciated.

Schlüsselwörter: Bellarmin – Bernhard von Clairvaux – Calvin – Heilszusage – Psalmenkommentar

Psalm 91 ist ein besonderer Vertrauenspsalm¹. Er gliedert sich in eine Grundaussage über das Vertrauen auf Gott (V. 1–2), eine Heilszusage, die die eingangs gegebene Grundsatzerklärung in einer belehrenden Ansprache entfaltet und anwendet (V. 3–13) und eine verheißende Gotteszusage, einen Gottespruch (V. 14–16). Er erinnert an Psalm 34. Im Psalm 91 spricht einmal der Prophet, dann der Gläubige und auch Gott selbst. Psalm 91 spielt eine große Rolle in der Fastenliturgie und im liturgischen Abendgebet. Er ist der Kompletpsalm par excellence². Bernhard von Clairvaux (1090–1153) hielt, wahrscheinlich in der Fastenzeit 1139, vor seiner zisterziensischen Klostergemeinschaft 17 Predigten über den Psalm 91³. „Darin nimmt er die gesamte Auslegungstradition der lateinischen Väter auf und vertieft sie für die Situation der monastischen Fastenzeit. Der Tenor des Ps 91 ist nach ihm der göttliche Schutz vor den überall lauenden tentationes und tentatores“⁴. Robert Bellar-

¹ Zu Ps 91 vgl. F. NÖTSCHER, Die Psalmen (EB AT IV, Würzburg 1959) 202–203; A. DEISSLER, Die Psalmen III, Teil. (Ps 90–150), Düsseldorf 1969, 11–15; P. HUGGER, *Jahwe meine Zuflucht. Gestalt und Theologie des 91. Psalmes*. Münsterschwarzach 1971; H. J. KRAUS, Psalmen 2. Teilband 60–150, Neukirchen-Vluyn 1972, 634–640; H. GROSS / H. REINELT, Das Buch der Psalmen Teil II (Ps 73–150), Düsseldorf 1980, 132–140 (H. Reinelt), F.-L. HOSSFELD / E. ZENGER, Die Psalmen. Psalm 51–100, Würzburg 2002, 500–502 (Zenger).

² Nach der Regel des Hl. Benedikt (vgl. B. STEIDLE [Hg], Die Benediktusregel, Lateinisch-Deutsch, Beuron o. J. 114/115) sollen in der Komplet jeden Tag die Psalmen 4, 91 und 134 wiederholt werden.

³ Sämtliche Werke VII, Innsbruck 1996, 501–719. Zur Nachgeschichte des Ps 91 vgl. HUGGER (Anm. 1) 282–337.

⁴ HUGGER (Anm. 1) 315.

min (1542–1621) veröffentlichte 1611 die Schrift: „In omnes psalmos dilucida explanatio“⁵. Sie ist das beste Werk des 17. Jahrhunderts über die Psalmen. „Es vereint die gesamte Vätertradition, eine klare Sicht für die christlichen Aspekte mit einer vorurteilslosen literarischen und textkritischen Beobachtungsgabe“⁶. Johannes Calvin (1509–1545), der zu den hervorragendsten Bibelauslegern der abendländischen Christenheit zählt, publizierte 1557 einen Psalmenkommentar⁷. Darin erklärt er den Psalm 91 in vier Abschnitten (1–4; 5–8; 9–12; 13–16)⁸.

Im Folgenden soll Calvins Auslegung des 91. Psalmes untersucht werden. Im Anschluss an die vier Auslegungsabschnitte Calvins sollen jeweils wesentliche Ausführungen aus den Erklärungen Bernhards und Bellarmins zitiert und referiert werden. Calvin schätzte Bernhard⁹. Bellarmin erörterte in seinem Hauptwerk (*Disputationes de controversiis fidei adversus huius temporis haereticos* 1586–1596) auch immer wieder die Gedankengänge des Genfer Reformators¹⁰.

Den Inhalt des Psalms 91 fasst Calvin wie folgt zusammen: Der Prophet, wer immer der Autor des Psalmes ist¹¹, lehrt, der Frommen Heil sei in der Obhut Gottes, der die Seinen niemals bei Gefahren im Stich lässt. Deshalb mahnt er die Gläubigen, sie sollten im Vertrauen auf den Schutz Gottes unbesorgt durch alle Bedrängnisse gehen. Das ist eine sehr nützliche Lehre, weil, obwohl sie alle von der Vorsehung Gottes sprechen und bekennen, Gott sei der Beschützer der Gläubigen, kaum jemand sein Heil der Treue Gottes anvertraut.

1. Vers 1–4

1.1 Calvin¹²

„Wer wohnt im Schutz des Höchsten, wird im Schatten des Allmächtigen weilen. Ich sage zu Jehova: meine Hoffnung und meine Burg. Mein Gott, ich

⁵ Opera omnia XI (Paris 1874, Neudruck 1965) 116–126 (Ps 91).

⁶ HUGGER (Anm. 1) 328.

⁷ CO 31; 32. Vgl. auch H. SCHÜTZEICHEL, Der Herr mein Hirt. Calvin und der Psalter. Trier 2005.

⁸ CO 32,1–9; vgl. auch HUGGER (Anm. 1) 327/328.

⁹ Zu Calvin und Bernhard vgl. H. SCHÜTZEICHEL, In der Schule Calvins, Trier 1996, 186–189.

¹⁰ Vgl. R. W. RICHGELS, Robert Bellarmin's use of Calvin in the controversies: a quantitative analysis. Wisconsin 1972; s. dazu Th. DIETRICH, Die Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin (1542–1621), Paderborn 1999, bes. 107–109; 179–181; DERS., Bellarmins Beitrag zur Ecclesiologie, in: Catholica 55 (2001) 184 Anm. 26.

¹¹ „Die Entstehungszeit des 91. Psalmes wird kaum auch nur einigermaßen genau fixiert werden können.“ (Kraus [Anm. 1] 636).

¹² CO 32,1–3.

hoffe auf ihn. Daher wird er dich befreien aus dem Netz des Jägers, aus der verderblichen Pest. Mit seinen Flügeln wird er dich beschützen, und unter seinen Fittichen wirst du ungefährdet sein, Schild und Schutz ist seine Wahrheit.“

Der erste Vers bringt zum Ausdruck, dass im Schutz Gottes die sichere und uneinnehmbare Burg des Heiles ist. Dasselbe lehrt der zweite Vers, zeigt aber zugleich, dass der Beter aus eigener Wahrnehmung und Glaubenserfahrung spricht, was für einen Lehrer sehr notwendig ist. Denn das ist erst eine wahre Erkenntnis, die wir anderen weitergeben sollen, wenn wir nicht nur mit den Lippen, sondern aus innerstem Herzen lehren, was Gott uns offenbart hat. Es wird hier deutlich, dass die Gläubigen nicht einfach überzeugt sind, dass Gott für sie eine Burg ist, sondern sich auf die Verheißungen Gottes stützen und ihn so freundschaftlich anrufen. Die Zuversicht des Gebetes bekräftigt, wie sicher das Wohnen im Schutz Gottes ist. Dieser heilige Ruhm ist der größte Triumph des Glaubens, dass wir furchtlos zu Gott flüchten, was immer geschieht, mit der sicheren Überzeugung, dass Gott nicht nur unsre Gebete erhört, sondern reichlich Hilfe für uns in der Hand hat. Im dritten Vers wird klar gemacht, dass die Hoffnung nicht trügerisch und vergebens ist, weil Gott der dauernde Befreier der Seinen ist. Die Formulierungen: „Netz des Jägers“ und „verderbliche Pest“, deuten hin auf jede Art von Übel. Gott kommt uns in jeder Gefahr zu Hilfe. Zum vierten Vers ist zu sagen: Die Majestät Gottes in sich betrachtet, besitzt keinerlei Ähnlichkeit mit einer Henne oder einem Vogel. Aber um unserer Schwachheit entgegenzukommen, steigt Gott gleichsam herab und lädt uns mit dem Bild der Henne freundlich ein. Es gibt also nichts, was uns hindert, vertrauensvoll zu Gott zu gehen, der sich so liebevoll herablässt. Die Wahrheit, die wie ein Schild ist, bedeutet die Treue. Gott verlässt die Seinen in der Bedrängnis nie. Er steht treu zu seinen Verheißungen. Ohne das Wort Gottes, das die Verheißung enthält, vermag man die Güte Gottes nicht zu kosten. Wie in Vers 2 Gott mit einer Burg verglichen wird, so in Vers 4 die Treue Gottes mit einem Schild. Mit diesem Schild verteidigt uns Gott gegen jeden Angriff.

In seinen referierten Erläuterungen der ersten vier Verse des 91. Psalmes hat Calvin im Wesentlichen dargelegt, was „glauben“ besagt. Glauben heißt, unter der Obhut Gottes leben, ergriffen von der Güte Gottes und den göttlichen Verheißungen, in sicherem Vertrauen. Die Güte Gottes, die Verheißungen Gottes und das sichere Vertrauen bilden Kernelemente des Calvinischen Glaubensbegriffes¹³.

Bei dem Schild kann man an den Großschild denken, der den Körper weitgehend umschließt. H. Reinelt bemerkt zu dem Schild der göttlichen Wahr-

¹³ Zu Calvins Glaubensverständnis vgl. H. SCHÜTZEICHEL, Vom Leben eines Christenmenschen, Trier 2003, 94–180.

heit: „Der Schutz gebende Schild ist dem Kriegshandwerk entnommen, der umschreibend den Wert der göttlichen Treue herausstellt (vgl. Ex 34,6; Dtn 32,4; Ps 40,12; 61,8; 69,14; 89,34). Darauf kann der Fromme bauen und den Gefahren trotzen, die in den folgenden Versen genannt werden“¹⁴. Jahwe, so Zenger¹⁵, erweist sich „als ‚Schild‘ und ‚Schutzmauer‘, an denen die feindlichen Geschosse abprallen und woran heimtückische Überfälle scheitern“.

1.2 Bernhard von Clairvaux¹⁶

Nicht unter der Obhut Gottes wohnen die, die nicht hoffen, zweitens die, die verzweifeln und drittens die, die vergeblich hoffen. „Keiner von diesen dreien, wohnt im Schutz des Allerhöchsten“. Der erste wohnt nämlich in seinen Verdiensten, der zweite in den Strafen, der dritte in den Lastern. Unrein ist die Wohnung des dritten, ängstigend die des zweiten, töricht und gefährlich die des ersten“ (509). „Denn im Schutz des Höchsten wohnen nur die, deren einziges Verlangen ist, ihn zu erlangen, und deren einzige Furcht es ist, ihn zu verlieren. Darum drehen sich unermüdlich und voll Sorge alle ihre Gedanken; das ist gewiß Frömmigkeit, ist Verehrung Gottes“ (511).

Wie man sieht, besagt für Bernhard „unter der Obhut Gottes leben“, auf Gott hoffen und ihm anhängen.

Die Schlinge der Jäger und das harte Wort (Calvin: verderbliche Pest) bedeuten den Fallstrick des Teufels, den Reichtum (vgl. 1 Tim 6,9) und das Wort der unersättlichen Hölle, der Ruf der Juden, Jesus zu kreuzigen (Joh 19,15). Auch der menschliche Leib ist eine Schlinge, da es in Kgl 3,51 heißt: das Auge beraubt die Seele (521; 523; 529)¹⁷. Die Formulierung „Unter den Flügeln“ (V. 4) enthält eine doppelte Verheißung, nämlich für das gegenwärtige Leben und für das zukünftige Leben. Unter den Flügeln Gottes werden uns vier Wohltaten oder Gaben zuteil. Erstens verbergen wir uns unter diesen Flügeln. Zweitens finden wir unter ihnen Schutz vor dem Angriff der Habichte und Falken, d.h. den Mächten der Luft. Unter diesen Flügeln erquickt uns der heilbringende Schatten. Unter diesen Flügeln finden wir auch Nahrung und Wärme. „Unter diesen seinen Fittichen also wirst du ohne Sorge hoffen; aus der Gewährung der gegenwärtigen Gaben erwächst ja die sichere Erwartung der künftigen“ (537).

„Mit einem Schild wird dich seine Wahrheit umgeben“ (V. 5). Die Wahrheit ist die Wahrhaftigkeit und Treue Gottes (539).

¹⁴ H. REINELT (Anm. 1) 136.

¹⁵ ZENGER (Anm. 1) 502.

¹⁶ Sämtliche Werke VII (Anm. 3) 505–557.

¹⁷ Die Vulgata übersetzt Kgl 3,51: *Oculus meus deprædatus est animam meam*. Heutige Übersetzung: Mein Auge macht mich elend (vor lauter Weinen in meiner Stadt).

1.3 Robert Bellarmin¹⁸

Vers 1 enthält die vortreffliche Verheißung, mit der der Hl. Geist uns die Gewissheit gibt, dass die göttliche Hilfe denen nicht fehlt, die wahrhaft ihre Hoffnung auf Gott setzen. Die Hilfe Gottes ist nicht irgendein sichtbarer Turm, sondern eine unsichtbare und ganz geheime Burg, die allein durch den Glauben (*sola fide*) gefunden und erreicht wird. Das feste Vertrauen auf Gott schließt menschliche Mühe und Arbeit nicht aus. Der Bauer hofft auf Gott, der Regen spendet und die Sonne aufgehen lässt. Aber er tut auch selbst etwas. Er sät, pflügt und erntet. Gott hilft denen, die mitwirken.

Die drei Worte in Vers 2 (meine Stütze, meine Zuflucht, mein Gott) bezeichnen drei Wohltaten Gottes, für die der Gerechte dankt, eine der Vergangenheit, eine der Gegenwart und eine der Zukunft. Die erste Wohltat besteht in der unaussprechlichen Barmherzigkeit Gottes, die die Gnade der Rechtfertigung schenkt. Die zweite, die gegenwärtige Wohltat, zeigt sich darin, dass für den gerechtfertigten Menschen der Herr Zuflucht ist in jeder Versuchung, und zwar die beste und die ganz feste Zuflucht. Die dritte Wohltat Gottes ist die zukünftige und die größte: Gott wird für uns Gott und das höchste Gut im eigentlichen Sinne, wenn wir ihn schauen, wie er ist (1 Joh 3,2). Die Schlinge der Jäger (V. 3) deutet hin auf die Versuchung der Dämonen (vgl. 1 Tim 6,9; 2 Tim 2,26). Das harte Wort (die harte Sache) bezeichnet den Tod der Seele oder auch das Verdammungsurteil des höchsten Richters (vgl. Mt 25,41). Gott wird in der Bibel mit zwei Vögeln verglichen, mit dem Adler (Dtn 32,11) und mit der Henne (Mt 23,37) (zu Vers 4). Ein Adler war Gott vor der Inkarnation, eine Henne wurde er nach der Inkarnation. Christus als Gott ist ein Adler, als Mensch eine Henne. Christus als Mensch in der Zeit seiner Sterblichkeit war eine Henne, nach der Auferstehung ist er ein Adler. Die Wahrheit Gottes (bei Bellarmin V. 5) wird in der Hl. Schrift zweifach verstanden, einmal als Wahrhaftigkeit und Unwandelbarkeit im Halten der Verheißungen (vgl. Ps 88,25.34.35), sodann als die geoffenbarte Glaubenswahrheit (vgl. Joh 17,17; Sprichwörter 30,5; Eph 6,16: Schild des Glaubens, d.h. der Wahrheit, die allein durch den Glauben [*sola fide*] erfasst wird). Beide Arten der Wahrheit sind der beste Schild, der alle Geschosse des Feindes abwehren kann. Die Wahrheit der Verheißungen Gottes ist unerschütterlich. Von ihr gilt: Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen (Lk 21,33).

Besonders bemerkenswert ist die Betonung der göttlichen Verheißungen bei Bellarmin, wie es auch bei Calvin der Fall ist, und der Hinweis auf die zweifache Bedeutung des Begriffes „Wahrheit“ in der Bibel.

¹⁸ Opera omnia XI (Anm. 3) 116–119.

2. Vers 5–8

2.1 Calvin¹⁹

„Nicht wirst du dich fürchten vor dem Schrecken der Nacht, vor dem Pfeil, der am Tage fliegt, vor dem Verderben, das im Finstern umgeht, vor der Pest, die am Mittag wütet. Es werden fallen zu deiner Seite 1000 und 10000 zu deiner Rechten; doch dich wird es nicht treffen. Fürwahr mit deinen Augen wirst du es schauen, die Vergeltung der Gottlosen sehen.“

Alle Geschosse, mit denen der Satan uns angreift, werden nichts schaden, wenn wir mit dem einzigen Schutz Gottes (*unico Dei praesidio*) zufrieden sind. Der Prophet nennt verschiedene Arten von Übel, damit wir den zahlreichen Versuchungen tapfer widerstehen. Die nächtliche Angst ergreift uns, weil die Dunkelheit die Menschen furchtsam macht und weil die Nacht viele Bedrängnisse kennt, und wenn ein Lärm zu hören ist, wir uns noch größere Ängste machen. Mit Bedacht wird der Begriff „Pfeil“ gewählt. Der Pfeil fliegt nämlich weiter als ein anderes Geschoss und ist so schnell, dass man ihm nicht leicht ausweichen kann.

Im folgenden Vers 6 wird dasselbe mit anderen Worten eingeschränkt. Es gibt kein Übel, das Gott nicht mit dem Schild seiner Hilfe abhält. In den Versen 7 und 8 wird deutlich gemacht: Obwohl die ganze Welt durch Verderben in Unordnung ist, hilft Gott mit besonderer Sorge seinen Knechten, damit sie nicht unterschiedslos in der Masse untergehen. Gott ist der gerechte Richter der Welt. Er straft die Gottlosen und Verworfenen und schützt die Seinen. Gott vollzieht sein Gericht größtenteils erst am Tag der vollen Offenbarung. Aber er gewährt jetzt schon eine gewisse Probe.

Wie ersichtlich, bemüht sich Calvin um den Literalsinn und erklärt entsprechend den Schrecken der Nacht und den Pfeil, der am Tag fliegt. Die „Formulierung „*unico Dei praesidio*“ gehört zu den vielen Bekenntnissen Calvins zum „Gott allein“ (*unus, unicus, solus*)²⁰.

Calvins Erklärung, Gott helfe seinen Knechten mit besonderer Sorge, damit sie nicht unterschiedslos in der Masse (*turba*) untergehen, erinnert an Augustinus, der meinte, durch die Erbsünde sei die ganze Menschheit zu einer „*massa damnata*“ geworden. Daraus rette Gott einen Teil, während er die anderen dem verdienten Verderben überlasse²¹.

¹⁹ CO 32,3–4

²⁰ Vgl. dazu H. SCHÜTZEICHEL, Der Herr mein Hirt (Anm. 7), 24; 33; 43 u. ö.

²¹ Vgl. z. B. Augustinus, *Enchiridion Handbüchlein*, hg. von J. Barbel, Düsseldorf 1960, 237.

In der Bibel pflegt das Unheil durch die Nacht ausgedrückt zu werden. „Treffend aber heißt es, daß man sich nicht fürchten dürfe ‚vor dem nächtlichen Schrecken‘; es heißt nicht ‚vor der Nacht‘, denn nicht die Bedrängnis selbst ist eine Versuchung, sondern vielmehr die Furcht davor“ (543). „Weil also die Furcht selbst eine Versuchung ist, wird passend von dem, der mit dem Schild des Herrn umgeben ist, gesagt, daß er sich vor dieser Versuchung nicht fürchten braucht“ (545).

Der Pfeil (V. 5) fliegt leicht, dringt leicht ein, aber nicht leicht ist die Wunde, die er schlägt, leicht tötet er (vgl. oben Calvins Bemerkung zum Pfeil). Dieser Pfeil ist der eitle Ruhm (547).

Der alte Feind (vgl. V. 6) wirkt mit dem Erfindungsgeist des Verräters. Dieser Verräter „ist die Begierde, die Wurzel der Ungerechtigkeit, es ist der Ehrgeiz, das feingesponnene Unheil, das geheime Gift, die verborgene Seuche, der Anstifter des Betruges, der Vater der Verstellung, der Urheber des Neides, der Ursprung der Laster, der Zündstoff der Verbrechen, der Rost der Tugenden, der an der Heiligkeit nagende Wurm, der Verblender der Herzen; aus Arzneien schafft er Krankheiten, aus dem Heilmittel bringt er Siechtum hervor“ (549). „Wie viele hat dieses im Finstern wandelnde Unheil schon in die äußerste Finsternis stürzen lassen, hat sie des Hochzeitkleides beraubt und ihren Tugendübungen die Frucht der Liebe genommen!“ (549).

Zu der Linken (vgl. V. 7) liegt Reichtum und Ruhm, in der Rechten aber langes Leben (Spr 3,16). Mit den Zahlen 1000 und 10000 wird nicht eine genaue Zahlenangabe, sondern ein gesteigerter Vergleich ausgedrückt. Die Böcke haben ihren Platz zur Linken (vgl. Mt 25,33). Die rechte Seite Christi wurde um meinetwillen durchbohrt (vgl. Joh 19,34) (583).

Die Aussage über das Schauen mit den eigenen Augen (V. 8) enthält auch die Verheißung einer nicht geringen Glückseligkeit, einen Hinweis auf die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Fleisches (589). Die Gerechten werden die Vergeltung der Sünder sehen (V. 8) und sich freuen, wenn sie bedenken, welchem Verderben sie entronnen sind, welche vollkommene Sicherheit sie haben, wie sehr sie hell und herrlich erstrahlen im Vergleich zu der Schmach der Sünder, wie vollkommen ihr Streben nach Gerechtigkeit war. „Dann wird nämlich nicht mehr die Zeit der Barmherzigkeit sein, sondern die des Gerichts, und man darf ja nicht glauben, daß es dort ein Erbarmen mit den Gottlosen geben wird, wo keine Besserung mehr zu erhoffen ist“ (601).

²² Sämtliche Werke VII (Anm. 3) 337–605.

2.3 Robert Bellarmin²³

Die Verse 5 und 6 enthalten die allgemeine Verheißung, dass vor allen Gefahren in der Nacht und am Tag diejenigen sicher sind, die auf Gott vertrauen, bewaffnet mit dem Schild der Wahrheit. Denn wenn Gott für uns ist, wer ist dann gegen uns (Röm 8,31)? Wer wird euch Böses zufügen, wenn ihr euch eifrig um das Gute bemüht (1 Petr 3,13)?

In Vers 7 beschreibt der Prophet den Sieg des Gerechten, der auf Gott vertraut und den Schild der Wahrheit recht gebraucht. 1000 fallen auf der linken Seite, 10000 auf der rechten Seite. Die linke Seite bezeichnet das Unglück, die rechte das Glück. Viel mehr Menschen fallen im Glück als im Unglück. Im Glück entstehen Stolz, Vergnügen, Zügellosigkeit, Vermessenheit und andere Übel dieser Art. Unglück macht die Menschen demütig, enthalten, geduldig. Bedrängnis bewirkt Geduld (Röm 5,3). Die Zahlen 1000 und 10000 erinnern an 1 Sam 18,7 (Saul hat 1000 erschlagen, David aber 10000) und an Dtn 32,30 (Wie kann ein einziger hinter 1000 herjagen und zwei 10000 in die Flucht schlagen?)

Vers 8 enthält die Verheißung, dass der Gerechte mit großer Freude seine Feinde am Boden liegen und gerecht bestraft sieht. Diese Verheißung erfüllt sich manchmal schon in diesem Leben, aber vollkommen erst am jüngsten Tag. Wenn der Gerechte sieht, wie die Sünder die Vergeltung trifft, freut er sich nicht wegen des Unheils der Elenden, sondern wegen des Glanzes der göttlichen Gerechtigkeit und Weisheit, der wunderbar in der Bestrafung der Gottlosen aufleuchtet.

3. Vers 9–12

3.1 Calvin²⁴

„Denn, du Jehova, bist mein Schutz; den Höchsten nahm ich als Zuflucht. Nicht wird dir begegnen ein Unheil. Keine Plage sich nähern deinem Zelt. Denn seinen Engeln hat er befohlen, dich zu behüten auf allen deinen Wegen. Auf ihren Händen tragen sie dich, damit nicht stößt an einen Stein dein Fuß.“

Wiederholt in diesem Psalm wechselt der Autor die Rede. Zuerst redet er Gott an, dann wendet er sich an sich selbst. Gott nennt er seinen Schutz (protectio). Dadurch drängt er wirksamer durch sein Beispiel die übrigen Gläubigen zu Gott. Der wahre Beweis des Glaubens zeigt sich, wenn einer sich sammelt und ohne Zeugen sein Herz prüft. Denn wenn wir mit Gott allein (Deo

²³ Opera omnia XI (Anm. 5) 119–121.

²⁴ CO 32,4–7; vgl. auch Institutio christianae religionis I, 14, 6–7 (O.S.III, 158–160 [Engel]).

unico) nicht zufrieden sind, richten wir die Augen auf Menschen mit der Folge, dass sich die Liebedienerei an die Stelle des Glaubens einschleicht.

Gott wird Zuflucht (Wohnstätte) genannt. Er beschützt uns vor allem Schaden (vgl. Ps 90,1). Wer Gott als seine Zuflucht erwählt, wohnt sicher in seinem Haus.

Gott ist für uns wie eine Burg und ein Schild, er bietet uns den Schatten seiner Hand, nennt sich Zuflucht, breitet seine Flügel über uns aus.

Als ob wir mit Gott allein nicht zufrieden seien, fügt Gott zu diesen vielen und liebevollen Verheißungen noch den Schutz der Engel hinzu, macht Gott auch die Engel zu Beschützern unseres Heiles (V. 11). Er teilt nicht nur den Einzelnen einen Engel zu, sondern gebietet seinen himmlischen Heerscharen, für das Heil jedes Gläubigen zu sorgen (vgl. Ps 34,8). Falsch ist die Annahme, dass jeder einen besonderen Schutzengel hat. Die Verheißung der Sorge für mein Heil ist vielen anvertraut, nicht nur einem einzigen Engel. Dem widersprechen nicht die Bibelstellen, die die Aufgaben unter den Engeln aufzuteilen scheinen, so dass sie den einzelnen Menschen vorstehen. Gott wirkt auf verschiedene Weise durch die Engel. Er gibt einem Engel die Führung über mehrere Völker, und einem Menschen mehrere Engel. Die Engel sind alle dienende Geister, zur Hilfe ausgesandt für die Erben des Heils (Hebr 1,14). In Ps 91,11.12 geht es um die einzelnen Glieder der Kirche. Der Teufel, der scharfsinnige Theologe, wendet diese Verse bei der Versuchung Jesu auf Christus an (vgl. Mt 4,6). Christus allein verbindet die Engel mit uns, wie es auch seine Aufgabe ist, alles zu vereinen, was im Himmel und auf der Erde ist (Eph 1,10). Im eigentlichen Sinne trifft auf das Haupt zu, was durch ihn allen seinen Gliedern zukommt.

Die Engel behüten uns auf allen Wegen (V. 11). Sie sind überall und immer, in allen Plänen und Handlungen, unsere Führer. Die „Wege“ deuten auch die Mäßigung (*modestia*) an. Wir sollen uns innerhalb der Grenzen unserer Berufung halten. Gott verheißt seine Engel nicht als Diener und Helfer unserer Unbesonnenheit. Die Engel tragen uns auf ihren Händen (V. 12). Sie stützen mit ihren Händen unsere Schritte, damit wir ohne Anstoß unseren Weg gehen. Das Tragen auf ihren Händen ist keine Übertreibung, wenn wir uns die eigene Schwäche, die Gefahren auf den Wegen, die Stumpfheit unseres Geistes und die Schläue des Teufels vor Augen halten, Wir können keine drei Schritte tun, wenn nicht gewissermaßen gegen die Natur die Engel uns in der Luft tragen. Wir dürfen uns nicht trennen von unserem Haupt. Wenn wir durch unsere eigene Schwäche anstoßen oder fallen, lässt Gott nicht zu, dass wir zerschlagen werden; das bedeutet: er trägt uns mit seiner Hand.

Calvins referierte Auslegung von Ps 91,9–12 enthält einige Formulierungen, die noch einmal herausgestellt zu werden verdienen. Erstens betont der Reformator das „Gott allein“ durch die Ausdrucksweisen „*uno eo contenti*“ (V. 11) und „*Solus ergo Christus est*“ (V. 11). Zweitens spricht Calvin von

den göttlichen Verheißungen (V. 11). Die Verheißungen Gottes spielen in Calvins Glaubenstheologie eine wichtige Rolle. Drittens verwirft Calvin die Annahme eines individuellen Schutzengels (V. 11). Man kann aber bedenken: „Der Verherrlichung Gottes seitens der Engel korrespondiert aufgrund ihrer (überragenden) Mitgeschöpflichkeit eine Weltsendung zum Heildienst, sei es an der Kirche, der Christenheit oder der ganzen Menschheit. Eine Ausfaltung dieser Wahrheit findet sich im Glauben an Schutzengel, die speziell den einzelnen Menschen Hilfe und Geleit bieten“. Diese Lehre war nie Gegenstand einer Entscheidung des kirchlichen Lehramtes. Sie besitzt den Charakter einer durch das ordentliche Lehramt vorgelegten Wahrheit, die bezüglich der Getauften als „theologisch sicher“ bezeichnet wird. „Sie ist in organischer Verbindung mit der göttlichen Vorsehung und dem universalen göttlichen Heilswillen zu denken, der sich so auch personal vermittelt, um den einzelnen in dessen geistiger und leiblicher Fragilität auf dem Heilsweg zu unterstützen“²⁵.

Was Calvin über das Tragen Gottes mit seiner Hand darlegt, lässt an Psalm 37,24 denken: Wenn der Gerechte strauchelt, stürzt er nicht hin; denn der Herr hält ihn fest an der Hand.

„Auf den Händen tragen“ ist als hyperbolische Kennzeichnung achtsamer Fürsorge zu einem geflügelten Wort geworden“²⁶.

3.2 Bernhard von Clairvaux²⁷

„Denn du, o Herr, bist meine Hoffnung“ (V. 9). „Was immer zu tun, was immer zu meiden ist, was immer man ertragen, was immer man wünschen soll: Du, o Herr, bist meine Hoffnung.“ Das allein erscheint mir als die Grundlage (causa) aller Verheißungen, der ganze Beweggrund (ratio) für meine Erwartung. Mag ein anderer sein Verdienst (meritum) hervorheben und sich brüsten, für mich aber ist es gut, Gott anzuhängen, auf Gott, den Herrn, meine Hoffnung zu setzen (Ps 72,28). „Wann könnte jene Majestät dem ihren Beistand entziehen, der auf sie hofft?“ (615). Den Allerhöchsten hast du zu deiner Zuflucht gemacht (vgl. V. 1: Obhut des Allerhöchsten). Was jetzt eine Zuflucht (refugium) ist, wird einmal eine Wohnung (habitaculum) sein, eine Wohnung für immer. Für jede Not ist offen das erbarmungsvolle Herz unseres Gottes (viscera misericordiae Dei nostri) (617).

Nichts Böses wird dir begegnen und keine Plage deinem Zelt nahen (V. 10). Es heißt nicht: in dir wird das Böse nicht sein, oder in deinem Zelt nicht die Plage, sondern das Böse wird nicht herantreten, die Plage wird nicht nahen (627). Wir dürfen hoffen, dass unsere Auferstehung um vieles herrlicher sein wird, als unser erster Zustand gewesen ist. Weder Schuld noch

²⁵ L. SCHEFFCZYK, Schutzengel III, in: LThK³ IX, 309/310; vgl. DERS., Katholische Dogmatik III, Aachen 1997, 331–337.

²⁶ NÖTSCHER (Anm. 1) 203.

²⁷ Sämtliche Werke VII (Anm. 3) 605–661.

Strafe, d.h. weder das Böse noch eine Plage, wird in unserer Seele oder in unserem Leib herrschen oder wohnen können, nichts ist so fern wie das, was künftig nicht mehr sein wird (629).

Wie man erkennt, bezieht Bernhard bei seiner Auslegung von Ps 91,10 das Böse auf Sünde und Schuld, die Plage auf die Strafe. Zudem interpretiert er V. 10 eschatologisch, als Hinweis auf das Leben der Auferstehung.

Alle Wege (V. 11), das sind unsere Wege, die Wege der Dämonen, die Wege der Engel und die Wege Gottes. Unsere Wege laufen dahin in Not und Begierde. Die Wege der Dämonen sind Vermessenheit und Verstocktheit. Die Wege der Engel sind Aufstieg und Abstieg (Herablassung). Die Wege des Herrn sind Barmherzigkeit und Wahrheit.

„Auf Händen werden sie dich tragen, damit du deinen Fuß nicht an einen Stein stößt“ (V. 13). „Welcher Vers in allen Psalmen tröstet so großartig die Kleinmütigen, ermahnt die Nachlässigen und unterweist die Unwissenden?“ (651). Gott, die höchste Majestät, hat den Engeln befohlen, uns zu behüten.

Stein des Anstoßes ist der kostbare Eckstein, Christus, der Herr. Wirklich stößt an den Stein, wer murt und lästert. Die Engel stützen uns wie mit zwei Händen. Diese sind die Kürze der Trübsal und die Ewigkeit der Vergeltung.

3.3 Robert Bellarmin²⁸

Der Gerechte spricht zu Gott, du bist meine Hoffnung (V. 9). Ich vertraue nicht auf meine Kräfte und die Waffen meiner Freunde, ich vertraue allein auf dich, du bist meine einzige und ganze Hoffnung. Die Gerechten erhoffen nicht nur Hilfe von Gott. Sie hoffen, dass Gott selbst gleichsam die ganz feste Burg ist, in der sie ihre Zuflucht nehmen in der Zeit der Verfolgung, in der sie durch Glaube, Hoffnung, Liebe, durch Gebet und Betrachtung wohnen und deshalb kein Unheil erleiden können. Der Prophet fügt hinzu: Du hast den Höchsten zu deiner Zuflucht gemacht, du hast dir Gott erwählt, der der Höchste heißt und ist²⁹. Folglich bist du ganz sicher vor jedem Übel, d.h. vom Übel der Schuld (kein Unheil wird dir begegnen) und vom Übel der Strafe (keine Plage naht deinem Zelt). Diese Verheißung (V. 10) erfüllt sich im künftigen Leben, aber auch schon im gegenwärtigen Leben.

Gottes Befehl und Gebot bildet den Hauptgrund dafür, dass die Engel uns behüten (V. 11). Die Engel verstehen sich als Diener Gottes. Gott verlangt von seinen Dienern nichts mehr als den bereitwilligen Gehorsam.

In der Versuchung Jesu bezieht der Teufel den Engelschutz (V. 11.12) auf Christus (vgl. Mt 4,6). Aber der Herr bedarf nicht des Schutzes der Engel. Denn als Gott ist er der Beschützer der Engel und der Menschen und trägt

²⁸ Opera omnia XI (Anm. 5) 121–123.

²⁹ Zum biblischen Gottesnamen „Der Höchste“ (ʿaeljon) vgl. G. STEMBERGER, Gottesnamen II., in: LThK³ IV, 936–938.

alles durch sein machtvolltes Wort (Hebr 1,3). In seiner Seele war er selig. Den Schutz, den sein Leib während des sterblichen Lebens brauchte, gewährte ihm das göttliche Wort, mit dem er hypostatisch vereint war.

Man wird hier jedoch daran erinnern können, dass nach der Versuchung durch den Teufel Engel Jesus dienten (Mt 4,11) und nach dem Gebet am Ölberg ein Engel vom Himmel Jesus Kraft gab (Lk 22,43).

Gott gebot den Engeln, nicht dem Engel. Die Einzelnen haben zwar ihren eigenen Schutzengel (vgl. Mt 18,10; Apg 12,15). Aber wir haben auch weitere gemeinsame Schutzengel (vgl. Dan: Schutzengel von Staaten und Reichen). Die Engel beschützen mit besonderer Liebe die Gerechten, die auf Gott vertrauen. Die Engel beschützen auf allen Wegen. Die Wege des Menschen sind vielfältig: das Gesetz Gottes (vgl. Ps 119,1), das Wirken Gottes (Spr 8,22), das gegenwärtige Leben. In Vers 12 sind die Hände der Engel Verstand und Wille, Weisheit und Macht. Die Engel tun alles mit Verstand und Willen.

Die Steine auf dem Weg sind alle Widerstände (Ärgernisse, Versuchungen, Verfolgungen u. ä.). Die Füße, mit denen wir an die Steine zu stoßen pflegen, sind die menschlichen Affekte, vor allem Liebe und Furcht, d.h. die Liebe bewegt dazu etwas Gutes zu erwerben und sich vor allem Übel zu hüten. Die Furcht möchte das Gute nicht verlieren, oder nicht in ein Unheil geraten.

4. V. 13–16

4.1 Calvin³⁰

„Über Löwe und Natter wirst du schreiten, wirst zertreten Leu und Drachen. Weil er in mir zur Ruhe kommt, werde ich ihn befreien, ich werde ihn schützen, weil er meinen Namen kennt. Er wird mich anrufen, und ich werde ihm antworten. Mit ihm werde ich sein in der Not. Ich werde ihn retten und ihn verherrlichen. Mit langem Leben (mit der Länge der Tage) werde ich ihn sättigen, und ich werde ihm zeigen mein Heil.“

In Vers 13 wird mit anderen Worten ausgedrückt, was vorher ausgesagt wurde. Die Löwen und Leuen bezeichnen offene und heftige Übel, die Ottern und Drachen verborgene Schäden, Überfälle aus dem Hinterhalt. In den Versen 14 bis 16 lässt der Prophet Gott selbst sprechen und bekräftigen, was vorher gesagt wurde. Gott, der uns schützt, verlangt von uns nur die Hoffnung, das Ruhen in Gott und die Freude an seiner Gnade (vgl. V. 14). Gott verheißt seine Hilfe, wenn man ihn von Herzen sucht. Unser Leben auf Erden ist vielfach vom Tod umgeben, wenn Gott nicht seine bewahrende Hand ausstreckt. Obwohl Gott oft auch den Ungläubigen hilft, reicht er nur den Gläubigen seine Hand und erweist sich ganz und bis ans Ende als ihr Retter. Mit

³⁰ CO 32,7–9.

der Hoffnung und Sehnsucht wird im zweiten Teil von Vers 14 die Kenntnis des Namens Gottes verbunden, das Wissen, wer Gott ist. Wer den Namen Gottes kennt, kennt die Kraft Gottes und weiß, wer Gott ist. Die wahre Erkenntnis des Namens Gottes gebiert aus sich die Zuversicht und die Anrufung. Gott wird nur von denen aufrichtig gesucht, die seine Verheißungen ergreifen und ihm so die rechte Ehre erweisen. Die Kenntnis des Namens Gottes ist gleichsam die Quelle der Hoffnung.

Die Papisten sprechen fade über den Glauben. Sie wollen zwar, dass man Gott ganz und gar anhängt, aber sie begraben das Wort, das den Zugang zu Gott eröffnet.

Gott schützt die Seinen auf wunderbare Weise, indem er sie auf eine hohe Schutzwehr erhebt (V. 14: *exaltabo eum*). Das Anrufen in V. 15 zeigt ausdrücklicher, was das Ruhen in Gott (V. 14) bedeutet. Die Liebe und Sehnsucht, die aus dem Glauben entstehen, führen uns dazu, Gott anzurufen. Das Anrufen gründet auf dem Wort Gottes und seiner Einladung. Der Glaube ist nicht müßig. Er nimmt seine Zuflucht zu Gott, von dem er das Heil erwartet. Gott verheißt den Gläubigen nicht ein angenehmes und bequemes Leben, sondern die Hilfe in den Bedrängnissen (V. 15: *ich stehe ihm bei in der Not*). Gott bringt den Gläubigen zu Ehren, d. h. er hilft ihm bis zur endgültigen Seligkeit. Gott sättigt die Gläubigen mit langem Leben (V. 16). In den irdischen Gütern gibt er eine Kostprobe seiner Liebe. Das bedeutet aber nicht, dass er die Armen und Kranken hasst. Den Gläubigen genügt es voll und ganz, ihren Lebenslauf gemäß ihrer Berufung zu vollenden. Das Heil Gottes ist keineswegs in die engen Grenzen des irdischen Lebens eingeschlossen. Gott zeigt den Gläubigen sein Heil, nachdem er sie während des ganzen irdischen Lebens mit seiner väterlichen Güte begleitet hat.

Calvins Kritik am Glaubensverständnis der Papisten (zu Vers 14) entspricht seiner wiederholten Polemik gegen die scholastischen Theologen, die seiner Meinung nach Gott einfach als Gegenstand des Glaubens bezeichnen und dabei Christus verstecken, die den Glauben zu einer bloß allgemeinen, kalten und leeren Erkenntnis Gottes oder Wahrheit Gottes machen und dabei Christus und das Wort Gottes übergehen³¹. Die göttlichen Verheißungen, die den Psalm 91 besonders wertvoll machen, spielen in der Glaubenstheologie Calvins eine wichtige Rolle³², wie schon betont.

Calvins Herausstellung der Anrufung Gottes erinnert daran, dass der Reformator bei der Erklärung der Erfüllung des ersten Gebotes neben Anbetung, Vertrauen und Danksagung die Anrufung Gottes ausdrücklich nennt³³.

³¹ Vgl. H. SCHÜTZEICHEL, *Der Herr mein Hirt* (Anm. 7) 98/99.

³² Vgl. H. SCHÜTZEICHEL, *Vom Leben eines Christenmenschen* (Anm. 13) 137–147.

³³ Vgl. H. SCHÜTZEICHEL, *Die erste Tafel des Dekalogs in der Auslegung Calvins*, in: *Catholica* 58 (2004) 122–126.

4.2 Bernhard von Clairvaux³⁴

Die vier Ungeheuer (Natter, Basilisk, Löwe, Drache) weisen hin auf vier Laster, nämlich die Verstocktheit, den Neid, den Jähzorn und den Kleinmut. Sie gesellen sich zu vier Gemütsbewegungen (Affekte), zur Begierde (Drache), zur Furcht (Löwe), zur Traurigkeit (Natter) und zur Eitelkeit der Freude (Basilisk). Diesen vier Gefahren können wir vier Tugenden entgegensetzen, die Tapferkeit, die Klugheit, die Enthaltsamkeit und Besonnenheit, die Gerechtigkeit (also die vier Kardinaltugenden).

Weil er auf mich gehofft hat, will ich ihn befreien (V. 14). „Süßestes Geschenk (*dulcissima liberalitas*), denen seinen Beistand nicht zu versagen, die auf ihn hoffen! Darin liegt ja das ganze Verdienst des Menschen, daß er seine ganze Hoffnung auf den setzt, der dem ganzen Menschen Heil bringt“ (693; vgl. oben Calvin: Gott verlangt von uns nur die Hoffnung).

Ich will ihn beschirmen, denn er hat meinen Namen erkannt (V. 14). Der Gläubige hat den Namen Gottes erkannt, wenn er seine Befreiung nicht sich selbst zuschreibt, sondern dem Namen Gottes die Ehre gibt. Die Hoffnung liegt im Namen.

Er hat zu mir gerufen und ich will ihn erhören (V. 15). „Das ist die Frucht der Kenntnis des Namens: der Ruf des Gebetes, das ist die Frucht des Rufens: die Erhörung durch den Erlöser. Wie könnte denn einer erhört werden, der den Namen nicht anruft, oder wie könnte einer anrufen, der den Namen des Herrn nicht kennt?“ (695).

Die Erhörung bezieht sich auf eine dreifache Verheißung: Ich bin bei ihm in der Not, ich werde ihn retten und ihn zu Ehren bringen (V. 15). Die Verherrlichung „wartet auf den letzten Tag, den Tag der Auferstehung, wenn in Herrlichkeit aufgehen wird, was in diesem Leben schimpflich (in *ignominia*) gesät wird“ (701). „Ruf zum Himmel, damit du Erhörung findest, und der Vater, der im Himmel ist, sende, solange wir in dieser Welt sind, Hilfe in der Drangsal, errette aus der Bedrängnis und verherrliche in der Auferstehung. Etwas Großes ist dies, doch du, großer Gott, hast es verheißten. Auf Grund deiner Verheißung hoffen wir“ (703/705).

Mit der Länge der Tage will ich ihn sättigen (V. 16). Das lange Leben ist die Sättigung, die hier verheißten wird. Es ist das ewige Leben. „Was wäre denn so lang, wie das, was ewig ist? Was ist so lang wie das, was durch kein Ende begrenzt wird?“ (705). Die Sättigung mit langem Leben macht die vorherige Verheißung (ich will ihn zu Ehren bringen) noch augenscheinlicher. „Jene Länge hat keine Grenze, jener Glanz keinen Untergang, jene Sättigung keinen Überdruß“ (717).

Und ich werde ihn mein Heil schauen lassen (V. 16). „Ich werde ihm meinen Jesus zeigen, damit er nun auf ewig den sieht, an den er geglaubt, den er

³⁴ Sämtliche Werke VII (Anm. 3) 671–719.

geliebt, den er ersehnt hat“ (717/719). „Und so wirst du denn, o Herr, seinen Knecht nach deinem Wort in Frieden entlassen, denn meine Augen haben dein Heil gesehen (Lk 2,29.30), deinen Jesus, unseren Herrn, der über allem als Gott steht, gepriesen in Ewigkeit. Amen“ (719).

Verdeutlichend sei hinzugefügt: Bernhard interpretiert den Begriff „Heil“ in V. 16 christologisch. d. h. als Heiland, als Jesus. Er verbindet die göttliche Verheißung des Heils mit dem Bekenntnis des Simeon in seinem Lobgesang: Meine Augen haben das Heil gesehen (Lk 2,30)³⁵. Er zieht auch eine Verbindungslinie von den drei Verheißungen: Ich bin bei ihm in der Not, ich werde ihn retten, ich werde ihn zu ehren bringen, zu den drei österlichen Tagen (Karfreitag, Karsamstag, Ostern) (699).

4.3 Robert Bellarmin³⁶

Nachdem der Prophet von den guten Engeln gesprochen hat (V. 11 u. 12), macht er jetzt (V. 13) Aussagen über die bösen Engel. Er nennt den Teufel Schlange, Löwe, Viper, Basilisk und Drache. Manche beziehen die vier Tiere in V. 13 auf vier Verfolgungen der Kirche, nämlich die Verfolgung der Juden, der Häretiker, der Heiden und des Antichrist. Bernhard von Clairvaux und andere sehen in den vier Tieren vier Laster (vgl. oben). Der Gerechte, der nicht auf seine Kräfte vertraut, sondern auf die Hilfe Gottes, schreitet durch die Liebe über Viper und Basilisk, und durch die Demut tritt er Löwe und Drache nieder.

Am Beginn des Psalmes verheißt der Prophet, dass alle von Gott geschützt werden, die wahrhaft auf Gott vertrauen. Das wird durch drei Zeugnisse bekräftigt, das Zeugnis aufgrund eigener Erfahrung (V. 2), das Zeugnis des Propheten (V. 4 ff.) und das Zeugnis Gottes selbst, der in den drei letzten Versen des Psalmes alles bestätigt. Die Verse 14–16 enthalten acht Verheißungen Gottes. Vier davon beziehen sich auf dieses Leben (ich befreie ihn, ich schütze ihn, ich erhöhe ihn, ich bin bei ihm in der Not), vier auf das zukünftige Leben (ich rette ihn, ich bringe ihn zu Ehren, ich erfülle ihn mit der Länge der Tage, ich zeige ihm mein Heil). Die drei Verheißungen (vgl. oben Bernhard): ich bin bei ihm in der Not, ich befreie ihn, ich bringe ihn zu Ehren, deuten hin auf Christus, auf sein Leiden am Karfreitag, auf seine Ruhe am Karsamstag und auf seine Auferstehung am Sonntag. Sie beziehen sich aber auf alle Gerechten und Erwählten. Sie müssen alle Bedrängnisse erleiden am Karfreitag, d. h. in diesem Leben, in den Gräbern ruhen am Sabbat, auferstehen am Sonntag und mit Christus ewig verherrlicht werden.

Den Namen Gottes kennt (V. 14), wer die Macht, die Weisheit und die

³⁵ Vgl. dazu M. FIEDROWICZ, *Psalmus vox totius Christi*. Studien zu Augustins „Enarrationes in Psalmos“, Freiburg – Basel – Wien 1997, 268–272 (Christologische Interpretation verschiedener Begriffe und Bildworte).

³⁶ Opera omnia XI (Anm. 5) 123–126.

Güte Gottes kennt und dadurch zur ganz festen Hoffnung und Zuversicht aufgerichtet wird. Es kennt den Namen des Herrn, der Gott als Hirten, Freund und Vater kennt. Eine ganz und gar unaussprechliche Güte Gottes ist es, dass er sich nicht nur als Herr geoffenbart hat, sondern auch als Freund. Deshalb heißt es in Psalm 144,3: Herr, was ist der Mensch, dass du dich um ihn kümmerst, des Menschen Kind, dass du es beachtest?

Gott ist mit dem Gerechten in der Not. Er schenkt inneren Trost und unaussprechliche Süßigkeit, so wie eine Mutter dem kranken Kind größere Zeichen des Wohlwollens zeigt als den übrigen Kindern, die gesund sind, und wie wir alle ein krankes Körperglied sorgfältiger pflegen als die übrigen gesunden Glieder. Es wird auch deutlich: Gott gibt zwar in diesem Leben seinen Freunden viele Tröstungen, leibliche und geistliche, aber nicht ohne Trübsal.

Die Länge der Tage (V. 16) veranschaulicht die ewige Dauer, das Heil, die Schau Gottes, die die vollkommene und dauernde Gesundheit des ganzen Menschen einschließt.

Psalm 91, das wird rückblickend klar, lehrt als vollmächtiger Zuspruch die providentia specialissima, die Gott denen, die an ihm hängen und seinen Namen kennen, zuwendet³⁷. „Es wäre falsch, wollte der ntl. Beter meinen, er könne Gott durch sein Wunschenken einfangen. Das Geheimnis des verborgenen Gottes und seines für uns nicht immer einsichtigen Waltens bleibt bestehen. Der Beter kann nicht Gott nach seinen Wünschen dirigieren“³⁸.

Psalm 91 (besonders V. 2: meine Zuflucht und Burg; vgl. auch Ps 18,3; 31,3; 46,8) bildet eine biblische Grundlage für das von Martin Luther geformte und den evangelischen Christen besonders liebe und teure Lied: Eine feste Burg ist unser Gott, eine gute Wehr und Waffen.

Die Erklärungen, die Bernhard, Calvin und Bellarmin zu Psalm 91 geben, enthalten einige Elemente einer christologischen Interpretation. Bernhard und Bellarmin beziehen die drei Verheißungen in V. 15 (Ich bin bei ihm in der Not, ich werde ihn retten, ich bringe ihn zu Ehren) auf Karfreitag, Karsamstag und Ostern, bzw. auf den Tod Christi am Kreuz, auf seine Ruhe im Grab und auf seine Auferstehung. Bernhard interpretiert das „Heil“ in V. 16 als Jesus.

Calvin spricht bei der Kommentierung der V. 11.12 und der Zitation dieser Stelle durch den Teufel bei der Versuchung Jesu (Mt 4,6) von Christus, dessen Aufgabe es ist, uns mit den Engeln zu verbinden, alles zu vereinen, was im Himmel und auf der Erde ist, von Christus dem Haupt, auf das im eigentlichen Sinne zutrifft, was durch ihn allen seinen Gliedern zukommt. Bellarmin stellt fest, dass Jesus des Engelsschutzes nicht bedurfte.

Bei Kirchenvätern findet sich eine christologische, eine typologisch-stau-

³⁷ Vgl. KRAUS (Anm. 1) 640.

³⁸ REINELT (Anm. 1) 140.

rozentrische Deutung des Niedertretens von Löwe und Drache (V. 13), nämlich auf den Todessieg Christi über den Satan. Diese Auslegung bezeugt auch ein ikonographischer Befund: die Darstellung Christi mit den Tieren in Ps 91,13 zu seinen Füßen, z.B. in der Kunst Ravennas und in der Kathedrale von Amiens. Die Aussage in Ps 91,13, dass der vertrauende Gerechte über Löwen und Drachen schreitet und sie niedertritt, hat sich erfüllt im vertrauenden Gerechten schlechthin, in Christus, dem Haupt der Kirche. Die Kirche darf hoffen, dass ihr Anteil gegeben wird am Vertrauen Jesu auf den Vater und an seinem Sieg über den Teufel³⁹.

³⁹ Vgl. dazu B. FISCHER, *Conculcabis leonem et draconem. Eine deutungsgeschichtliche Studie zur Verwendung von Psalm 91 (90) in der Quadragesima*, in: B. FISCHER, *Die Psalmen als Stimme der Kirche. Gesammelte Studien zur christlichen Psalmenfrömmigkeit*, hg. von Andreas HEINZ, Trier 1982, 73–83.

FREY, Jörg / SCHNELLE, Udo (Hg.): Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive (WUNT 175), Tübingen: Mohr Siebeck 2004, IX u. 779 S., geb., € 144,00, ISBN 3-16-148303-0.

Die vorliegende Aufsatzsammlung zum Johannesevangelium in religions- und traditions- geschichtlicher Perspektive stößt in die Mitte der Johannesforschung vor. Wie J. Frey zu Beginn seiner forschungsgeschichtlichen Einführung in Erinnerung ruft, ist die Frage der Kontextualisierung des vierten Evangeliums fast so alt wie das Werk selbst (4). Nachdem die für die Johannesforschung des zurückliegenden Jahrhunderts bedeutenden Textcorpora der Mandaica und Manichaica sowie die aus Nag Hammadi und Qumran nun gut erschlossen sind, können frühere religionsgeschichtliche Einordnungen begründet zurückgewiesen werden. Weder ein orientalischer noch ein speziell jüdischer Hellenismus oder gar ein gnos- tischer Kontext geben für Joh einen angemessenen und ausreichenden Erklärungshinter- grund ab. Auch das von den qumranischen Schriftrollen repräsentierte palästinische Judentum erhellt das joh Denken weit weniger, als die enthusiastischen Urteile der 50er und 60er Jahre glauben machten. So kommt Frey in einem eigenen Beitrag zum joh Dualismus und den Qumrantexten (117–203) zu dem ernüchternden Ergebnis, dass sich die Annahme, der joh Dualismus sei von dem Denken der Qumrantexte her inspiriert, weder religions- geschichtlich noch philologisch begründen lässt. Die dualistischen Sprachelemente dürften vielmehr eigenständige, intentional gewählte Sprachmittel zur Bewältigung der eigenen Verkündigungssituation sein. Wie U. Schnelle entfaltet, besitzt die joh Sinnbildung (wie auch die paulinische) gleichwohl eine historische Anschlussfähigkeit, welche ihre Theologie als kreativen Akt bei gleichzeitiger Traditionssicherung ausweist (47–78). Die Johannesexegese wird also trotz der in jüngerer Zeit erhobenen Grenzziehungen die theologische Arbeit von der religions- und traditionsgeschichtlichen nicht dispensieren dürfen.

Dass die Bezugnahme zunächst zum jüdisch-frühjüdischen Traditionsbereich sinnvoll ist, zeigen mehrere Beiträge. R. Zimmermann untersucht mögliche Anspielungen auf das AT am Beispiel der Hirtenbildfelder (81–116). C. Claussen arbeitet verschiedene Berührungen des „hohepriesterlichen Gebets“ Joh 17 mit syrBar und 4Esr heraus (205–232). M. Becker stellt die joh Wunderterminologie in die Matrix frührabbinischer Tradition (233–276) und die Beiträge von F. Siegert und J. Leonhardt-Balzer widmen sich aufs Neue der schwie- rigen Verhältnisbestimmung von joh und philonischem Logosbegriff (277–293, 295–319). Angesichts jüngster Tendenzen, den joh Logos mit Engel-, Merkabah- und Melchisedekspe- kulationen zu verbünden, verdient die These Siegerts Beachtung, die mit dem hellenistisch- jüdischen Logosbegriff verbundene Spur führe mehr als viele andere ins Zentrum der joh Christologie (276).

Drei Beiträge widmen sich den Bezügen des Joh zur griechisch-römischen Welt. M. La- bahn untersucht die theologische Hermeneutik und das philosophische Selbstverständnis des Joh anhand des Parresia-Konzepts (321–363). M. Lang widmet sich einem Vergleich der joh Abschiedsreden mit Senecas Konsolationsliteratur (365–412) und K. Scholtissek konfrontiert das vierte Evangelium mit dem Paradigma hellenistischer Freundschaftsethik (413–439). Die Autoren kommen allesamt zu dem Ergebnis, dass die joh Paradigmen zwar nicht auf einen Traditionsbereich festlegbar sind, jedoch eine Anschlussfähigkeit und Plausibilität im Rahmen hellenistisch-jüdischer und hellenistisch-römischer Kontexte besitzen (vgl. 363, 409f., 439). Freilich hält sich in summa die Anknüpfung an diese Umfelder in engen Grenzen, so dass die neuere Forschung, wie sich in mehreren Beiträgen dieses Bandes auch widerspiegelt, der innerchristlichen Standortbestimmung des Joh eine größere Aufmerksam- keit schenkt.

M. Labahn und M. Lang geben einen forschungsgeschichtlichen Abriss zu dem Verhältnis zwischen Joh und den Synoptikern (443–515). Der Aufsatz macht deutlich, dass auch das in der jüngeren Forschung gestiegene Bewusstsein für die Notwendigkeit methodologischer und hermeneutischer Mindeststandards die joh Synoptikerfrage einer Lösung nicht näher gebracht hat. Die Aporien scheinen im Gegenteil nur noch offensichtlicher. Ein wenig Licht in dieser Debatte verspricht gleichwohl der Beitrag von Z. Studenovsky, der am Beispiel der Reproduktion der mk Jesusstory in Joh 1–20 und des offenen Evangeliumsschlusses Mk 16,7 in dem Epilog Joh 21 zu zeigen versucht, dass eine intertextuelle Lektüre des Joh auf der synoptischen Folie nicht nur möglich ist, sondern für ein besseres Verständnis der joh Story-Plot-Komposition geradezu notwendig zu sein scheint (517–558).

Das Verhältnis zu Paulus behandelt C. Hoegen-Rohls in einer forschungsgeschichtlichen Skizze, die zukünftige Perspektiven dieser Zentralfrage ntl. Forschung leider nur andeutet (593–612). Einen Vergleich der ekklesiologischen Strukturen im Joh und im deuteropaulinischen Eph unternimmt U. Heckel (613–640). Beide Dokumente, deren inhaltliche Berührungen durch eine temporale und lokale Nachbarschaft in Ephesus beeinflusst sind, weisen auf eine intensive pastoraltheologische Reflexion des Einheitsgedankens. Zu nennen sind schließlich noch die Beiträge von T. Popp zur Kunst der Wiederholung in der joh Textgestaltung am Beispiel von Joh 6,60–71 (559–592), von E. E. Popkes zu einem Vergleich mit dem koptischen Thomasevangelium (641–674), von T. Nagel zur Gnostisierung der joh Tradition im Apokryphon Johannes (675–693) und von B. Mutschler zur Johannesrezeption bei Irenäus und ihrem historischen Ertrag (695–742).

Die vorliegende Aufsatzsammlung zu den Kontexten des Johev ist zweifellos verdienstvoll. Nach den hitzigen Debatten des 20. Jahrhunderts um hellenistische, gnostische und qumranische Einflüsse auf das vierte Evangelium sieht die heutige Exegese vieles nüchterner. Dem Methodenpluralismus steht ein Pluralismus der Kontexte bzw. Kontextualisierungen zur Seite, der einlinige Zuordnungen vermeidet und sich viele Optionen offen hält. So werden besonders pagane und auch rabbinische Kontexte wieder stärker diskutiert. Schon die Zahl der Forschungsüberblicke zeigt freilich, dass dieses opus magnum mehr der Ergebnissicherung dient, als dass es wesentlich Neues böte. Ab und an scheint es, als ob das geschärfte Methodenbewusstsein gerade der jüngeren Exegeten und Exegetinnen mit einem Verlust an inhaltlicher Aussage erkaufte würde.

Rainer Schwindt, Trier

HENRIX, Hans Hermann / KRAUS, Wolfgang (Hg.): Die Kirchen und das Judentum, Bd. 2, Dokumente von 1986 bis 2000, Paderborn/München: Bonifatius-Druckerei / Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus (2001), 1036 Seiten, geb. € 49,95, ISBN 3-579-02668-2.

1988 erschien Bd. 1: Dokumente von 1945–1985, hg. von R. Rendtorff u. H. H. Henrix, vorgestellt von mir in ThRev 85 (1989) Sp. 407f., der unterdessen in 3. Aufl. (2001) vorliegt. Ihm folgte erfreulicherweise nun Band II mit den Dokumenten von 1986 bis 2000, hg. katholischerseits wieder von H. H. Henrix (Direktor der Bischöfl. Akademie des Bistums Aachen), evangelischerseits von W. Kraus (Prof. f. Bibl. Theologie und Didaktik des Religionsunterrichts an der Univ. Koblenz – Landau, Abt. Koblenz). Wies der Bd. 1 746 S. auf, so Bd. 2 1036 S., woraus ersichtlich ist, dass das Interesse am Thema gesteigert anhält. Bischof Scheele, der Vorsitzende der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, und Landesbischof Kreß, Stellv. Vorsitzender des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, schrieben zu Bd. II ein Vorwort; ihm folgt eine ausführliche Einleitung der Herausgeber (Entstehungsgeschichte; Auswahlkriterien; Anlage der Dokumentation; Aufbau im Einzelnen; Übersetzung, Rechtschreibung, Internet, CD-Rom-Fassung; Dank für Mithilfe).

Der Band bringt zuerst „Katholische Verlautbarungen“, gegliedert so: Päpstliche bzw. vatikanische Dokumente, mit insgesamt 48 Verlautbarungen, angefangen mit den Ansprachen des Papstes beim Weltgebetstag am 27. Okt. 1986 in Assisi bis hin zu seiner Vergebungsbitte am 26. März 2000 an der „Klagemauer“ von Jerusalem. Dann folgen Verlautbarungen nichtdeutscher Bischöfe, Bischofskonferenzen, Diözesen, Synoden und Gremien; dann Verlautbarungen deutscher Bischöfe, Bischofskonferenz und Gremien, 18 an der Zahl (hier z. B.: Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken: „Nachdenken über die Schoa. Mitschuld und Verantwortung der katholischen Kirche“. Zur Erklärung der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden vom 16. März 1998). Es schließen sich an: Evangelische Verlautbarungen mit 76 Nummern; gegliedert nach: Ökumenische Verlautbarungen; Verlautbarungen aus nichtdeutschen Kirchen; Verlautbarungen aus deutschen Kirchen, unter diesen: Rat der EKD, Christen und Juden III. Schritte der Erneuerung im Verhältnis zum Judentum vom 14. März 2000. Es folgen jüdische Verlautbarungen, im ganzen acht, unter ihnen zuletzt das Nationalprojekt jüdischer Gelehrter, „Dabru Emet“ [„Redet Wahrheit“]. Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum vom 11. September 2000 (mit acht sehr beachtlichen Leitsätzen); s. dazu H. H. Henrix in Herder Korrespondenz 55 (2002, Juli-Heft) 340 f. Den Abschluss des Bandes bieten: Gemeinsame christlich-jüdische Verlautbarungen (dreizehn an der Zahl), unter ihnen als Nr. 7 der Text des Grundlagenvertrags vom 30. Dezember 1993: Heiliger Stuhl und Staat Israel. Und als Nr. 12: Internationaler Rat der Christen und Juden, Stellungnahme zum Schulbekenntnis des Papstes vom 15. März 2000.

So bildet dieser Dokumentenband 2 zusammen mit Band 1 ein Quellenwerk ersten Ranges, unentbehrlich für den christlich-jüdischen Dialog, aufschlussreich für seinen Fortschritt, wichtig auch für den Hochschulbetrieb der Exegeten, Systematiker und Historiker, aber ebenso für den Religionslehrer und Prediger. Ich erlaube mir dazu eine Anfrage: Welcher Prediger spricht schon mal über das Thema der beiden Dokumentenbände in seinen Predigten? Das sind erfahrungsgemäß nur wenige. Wenn es stimmt, was Paulus in Röm 11,18 schreibt: „nicht du [der Christ] trägst die Wurzel [Israel, den Juden], vielmehr (trägt) die Wurzel dich [den Christen, die Kirche]“, dann muss endlich „die Wurzel“ Thema von Predigt und Katechese sein. Der Prediger und Katechet empfängt reichste Anregungen durch die beiden Dokumentenbände. Ihre Herausgeber verdienen unseren größten Dank, sie haben eine enorme Arbeitsleistung vollbracht. Gerade im Hinblick auf die gegenwärtige, so verfahren Situation im Heimatland Jesu schrieb mir einer der Herausgeber des Dokumentenbandes 2, Hans Hermann Henrix, in einem Brief vom 2. Mai 05: „Zu der Sorge um die betroffenen Menschen in der Region tritt auch die Wahrnehmung, dass dieser Konflikt nicht wenige dazu einlädt, ihre jüdenfeindliche Einstellung nun auch öffentlich zu äußern. Manche Kritik an Israel aus dem Bereich der Kirche ist nicht ganz frei von der Gefahr, hier antijüdische Traditionen zu verlängern. So ist es ein Gebot der Stunde, fair gegenüber Israel zu bleiben und zugleich empfänglich zu sein für die Leiden beider Seiten ... Und manchmal bleibt nur das Gebet“, das leider oft auch zu kurz kommt. Es bleibt nach wie vor die Aufgabe, Vorurteile gegenüber den Juden abzubauen und von ihren religiösen Überzeugungen Kenntnis zu nehmen, sowohl im Dialog mit ihnen als auch durch Studium einschlägiger Literatur, deren es eine Menge gibt.

Franz Mußner, Passau

HÜBNER, Hans: Evangelische Fundamentaltheologie. Theologie der Bibel. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005, 255 Seiten, geb., € 74,90, ISBN 3-525-53563-5.

Gleich sei gesagt: Hübner, evangelischer Neutestamentler an der Theol. Fakultät Göttingen, versteht „evangelisch“ im Titel seines Werkes nicht konfessionell, sondern „biblisch“, so dass als Titel genügen würde: Biblische Fundamentaltheologie. Das opus ist gegliedert: Vorwort; 1. Biblische Theologie und Fundamentaltheologie; 2. Personales Denken und Theologie; 3. Das Sein Gottes; 4. Das Sein des Menschen: 4.1 De homine iustificato, 4.2 De homine sanctificato, 4.3 De homine eschatologico in aeternitate; 5. Epilog: Würfelt Gott?; Literaturverzeichnis; Register (leider ohne Sachregister).

Es ist schlechthin unmöglich, in einer Rezension die ganze Gedankenfülle dieses Buches des hochbegabten und überaus produktiven Verfassers auch nur einigermaßen vorzustellen. Zunächst sei hingewiesen auf die dreifache Rezeption von Erkenntnishilfen durch den Verfasser:

a) Die Rezeption der modernen Astrophysik („Kosmophysik“), speziell zur Frage nach dem „Anfang“ (Urknall; „Plancksche Mauer“, also die Frage nach dem „Zuvor“ des Urknalls). Erstaunlich die physikalischen Kenntnisse des Verfassers!

b) Die entschiedene Rezeption der *analogia entis* – Lehre (S. 91: „Denn zentral geht es ja fundamentaltheologisch um die *analogia entis*“; vgl. auch S. 223: „Theologie kann nicht auf die *analogia entis* verzichten“. Erfreulicherweise setzt sich diese Einsicht allmählich auch im Bereich der evangelischen Theologie durch, worüber H. zu berichten weiß).

c) Die Rezeption der Philosophie (S. 120: „So ist es geboten, in einer Fundamentaltheologie, wo es um die Denkbarkeit und Aussagbarkeit Gottes geht, gerade philosophische Bemühungen um die Gottesfrage aufmerksam zu verfolgen“), speziell der Freiheitsphilosophie Schellings und besonders der Philosophie M. Heideggers in ihrer Gesamtheit, soweit veröffentlicht (S. 120: „... ich sehe in vielen seiner philosophischen Gedanken auch ein hohes theologisches Gut. Ich sehe aber auch ... in einigen Zügen seines philosophischen Denkens nicht geringe blasphemische Elemente ...“).

Ich widme mich in meiner Rezension zunächst dem Thema *analogia entis*. Wie es nicht anders ein kann, nennt zu ihm H. auf S. 110f. den Altmeister der *analogia entis* – Lehre, Erich Przywara (dessen Buch: *Analogia Entis. Metaphysik. Ur-Struktur und Allrhythmus*), kennt aber leider nicht das profunde Werk der Passauer Fundamentaltheologin M. Zechmeister, Gottes-Nacht. Erich Przywaras Weg negativer Theologie (Religion-Geschichte-Gesellschaft. Fundamentaltheol. Stud., Bd. 4) (Münster 1996). H. nennt auch den anderen Altmeister der *analogia entis* – Lehre nicht, den Fundamentaltheologen Gottlieb Söhngen; vgl. dessen Beitrag: *Analogia entis in analogia fidei* (darin die Formulierung: „*Analogia entis ex auditu, auditus autem per verbum Creatoris*“), in: Antwort. Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag am 10. Mai 1956 (Zollikon-Zürich), 266–271; ders., *Analogie und Metapher. Kleine Philosophie und Theologie der Sprache* (Freiburg/München 1962). Ich zitiere daraus: „Indem Gott Seiendes erschuf und schafft, spricht er. Sein Worten der Welt ist Werken der Welt; und sein Werken ist Worten. Das Gewortetsein des Seienden gehört ganz wesentlich und innerlich zum Sein des Seienden und zum Dasein des Menschen ... Aber wie die erste Schöpfung, so geschieht auch die zweite Schöpfung, die Neuschöpfung durch das neuschaffende Wort Gottes; die Gerechtmachung geschieht durch Rechtsprechung: Gott spricht den Sünder gerecht und schafft ihn eben durch dieses vergebende und heiligende Wort um und neu. Auch dieses Heilsgeschehen west und wirkt im Wortgeschehen“ (ebd. 103, 105).

H.s besondere Liebe gehört neben der Analogie des Hörens, des Redens und der Begegnung (Martin Buber!) der *analogia personalitatis*: „Die Überlegungen, warum Gott die Welt so erschaffen hat, dass ihre Entwicklung in einem jahrmilliardenlangen Prozess auf den in seinem innersten Wesen personalen Menschen zuläuft, könnte als Argument dafür angeführt werden, die *analogia personalitatis* ... wegen des hohen Stellenwerts eben dieser *personalitas*

als ein entscheidendes *Wesenselement* für die Angemessenheit des Begriffs der *analogia entis* zu begreifen“ (S. 113), wobei nicht vergessen werden darf, dass auch für die personalitas trinitatis die von H. in seinem opus nicht erwähnte Entscheidung des Lateranense IV gilt, dass alle Aussagen über Gott mehr sagen über das, was er nicht ist als was er ist. Für mich stellt sich dabei allerdings die Frage: Sind etwa alle Aussagen Jesu im Johannes-Evangelium über den Vater nur analoge und nicht eher univoke Aussagen? Es ist richtig, dass der Gottesgedanke sowohl im Alten wie im Neuen Testament „den Machtgedanken bzw. *Gedanken der Energie* impliziert“ (S. 72). Ja: „Gott *ist* seine Herrschaft. Gott *ist* seine Macht. Gott *ist* seine Dynamis. Gott *ist* seine Energie“ (S. 73). H. paraphrasiert dabei Mk 1,15a (nicht Mk 1,14) so: „Die Zeit ist erfüllt, das Kommen des machtvoll wirkenden Gottes steht unmittelbar bevor. Der mächtige Gott ist bald in eurer Mitte“. Ich würde Mk 1,15a so paraphrasieren: „*Erfüllt* ist die Zeit und *nabegekommen* die Herrschaft Gottes“, weil *ich*, der Verheißene, da bin. Morgen geht es in Galiläa los, nämlich in meinem Wirken (im Wirken Jesu)! Mk 1,15a ist ein Heroldsruf; auf den Verben liegt der Ton – sie stehen im Urtext voran! (Dazu F. Mußner, Jesu Ansage der Nähe der eschatologischen Gottesherrschaft nach Markus 1,14.15. Ein Beitrag der modernen Sprachwissenschaft zur Exegese, in: Gottesherrschaft – Weltherrschaft. FS für Bischof Rudolf Graber, hg. von Johann Auer u. a., Regensburg 1980, 33–49).

Auch in Röm 1,16f. sieht H. in der Aussage des Apostels über die die glaubenden Juden und Griechen gerechtmachende Gottesgerechtigkeit eine Aussage über die Dynamis Gottes. „Das Evangelium ist identisch mit der Dynamis Gottes“ (S. 74); dem kann man zustimmen. H. sieht in dem Doppelvers Röm 1,16f. geradezu „die theologische Überschrift des Römerbriefs“. Ich selbst gebe ihm die Überschrift: *Heil für alle*, weil zu ihm auch unlöslich Röm 9–11 gehören, wo es dem Apostel um die Frage geht: Hat Gott die dem Evangelium nicht glaubenden Juden für immer verstoßen? (Dazu F. Mußner, *Heil für alle*. Der Grundgedanke des Römerbriefs, in: *ders.*, Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche, Freiburg 1991, 29–38).

S. 119 zitiert H. aus dem „Humanismusbrief“ Heideggers: „Überdies aber ist der Entwurf [des Daseins] wesentlich ein geworfener. Der Werfende im Entwerfen ist nicht der Mensch, sondern das Sein selbst, das den Menschen in die Ek-sistenz des Da-seins als sein Wesen schickt“. Der vom Sein Geworfene ist der Mensch, für Heidegger identisch mit dem Da-sein. Und wie ist es mit dem Kosmos, deutlicher theologisch gefragt: mit der creatura? Wie und wo zeigt sich *ihre* Geworfenheit? Wie schon erwähnt, weist Hübner auf die moderne „Kosmophysik“ hin, aber ich vermisste in seinem Werk Ausführungen über zwei Bibeltexte, die m. E. grundlegend für eine biblische („evangelische“) Fundamentaltheologie und für die *analogia entis* – Lehre sind, nämlich Gen 1,1a und Röm 1,19b.20. Dazu Folgendes:

1. Steht hinter Röm 1,19a.20 auch der Deus hermeneuticus – ein Ausdruck von H. (vgl. dazu seine Ausführungen S. 24f. im Anschluss an die ersten Verse des Johannesprologs und seinen Beitrag, betitelt: Deus hermeneuticus, in der FS für Wilhelm Thüsing, *Der lebendige Gott*, hg. von Th. Söding, Münster 1996, 50–58), d. h. der sich zu verstehen gebende Gott? Jedenfalls gibt sich Gott durch seine Schöpfungswerke (ποιήματα) den Menschen als der zu verstehen, zu dessen Wesen „ewige Macht und Gott-Sein (θεϊότης)“ gehören. Die creatura ist in diesem Sinn für die Menschen „lesbar“; es gibt eine „indirekte“ Gotteserkenntnis, gründend in der Schau des unermesslichen Universums. (Vgl. dazu Näheres bei F. Mußner, NOOYMENA. Bemerkungen zum „Offenbarungsbegriff“ in Röm 1,20, in der FS für Max Seckler, *Fides quaerens intellectum*. Beiträge zur Fundamentaltheologie, hg. von M. Kessler u. a., Tübingen und Basel 1992, 137–148). Heideggerisch formuliert: Das Sein Gottes entbirgt sich im Dasein seines Schöpfungswerkes, ohne selbst darin zu „wesen“, wie der Pantheismus annimmt, auf den Hübner zu sprechen kommt. Trotz seiner ontologischen, weil durch das Sein selbst gegebenen Erkennbarkeit – die creatura „ist“ –, bleibt Gott dennoch der Unbegreifliche, der „Rätselhafte“, der dem „Nichts“ Gleichende (Johannes v. Kreuz: „in fine montis: nihil, nihil, nihil“), der nicht Einleuchtende. (vgl. dazu Näheres bei F. Mußner,

JHWH, der nicht einleuchtende Gott Israels; siehe dieses Heft der TTZ). Das besonders Beachtliche ist für mich dabei, dass der Apostel in Röm 1,19a.20 ohne Christologie operiert! Ohne die „indirekte“ Gotteserkenntnis wäre der Weg für eine theologische (und wohl auch philosophische) Analogia entis – Lehre versperrt.

2. „Im Anfang erschuf Gott den Himmel und die Erde“ (Gen 1,1a). Mit diesem ersten Vers der Bibel ist eine ontische Differenz zwischen creator und creatura aufgerissen, die sich auch als Analogia entis geltend macht; denn die Rede: „Gott *ist*“ und die Rede: „Die Welt (der Mensch) *ist*“ sind nicht univok. Hier ist nur analoge Rede am Platz, aber immerhin möglich. H. weiß natürlich, dass nach Gen 1,1 „das Sein Gottes und das Sein der Kreatur in ontologischer Weise verschieden sind“ (S. 81), macht aber m. E. dieses Wissen nicht genügend fruchtbar für die analogia entis-Lehre. Zugleich liegt mit Gen 1,1a ein „Eröffnungstext“ vor, der eine hermeneutische Isotopie für die Lektüre der ganzen Bibel schafft. Dieser Text ist deshalb das vorzügliche, biblische Paradigma der Rezeptionsästhetik: Er ruft den Leser in seine geschöpfliche Existenz, er fordert den Leser auf, die Welt *richtig* zu „lesen“, eben als creatura, die auf den creator verweist.

Dass H. in seiner Fundamentaltheologie die beiden Texte (Gen 1,1a und Röm 1,19a.20) nicht genügend berücksichtigt, lässt in mir den Verdacht aufkommen, dass er beim Begriff „Da-sein“ vor allem an den Menschen denkt (s. die Gliederung seines Werkes); vielleicht auch etwas in der Gefolgschaft evangelischer Tradition („wie finde ich einen gnädigen Gott?“). Und hängt damit auch zusammen, dass das Thema „Kirche“ in der Gliederung seines opus nicht auftaucht? Es gibt bei Paulus auch eine analogia corporis (vgl. dazu F. Mußner, Caro cardo salutis. Entwurf einer somatologischen Hermeneutik mit Blick auf das Ostergeschehen, in: FS für Erzbischof Dr. Johannes Joachim Degenhardt, hg. von J. Ernst und St. Leimgruber, Paderborn 1996, 117–126), ausgedehnt vom Apostel auf den mystischen „Leib Christi“, der Kirche.

Im Epilog seines Werkes kommt Hübner auf das Theodizee-Problem zu sprechen, aktualisiert von ihm mit Blick auf die „Weihnachtskatastrophe des Jahres 2004“ (S. 232). Er erinnert an das apodiktische Wort A. Einsteins: „Gott würfelt nicht“, und formuliert selber: „Gott ist nicht analysierbar“ (S. 224). Er erinnert auch „an die immer wieder zitierte Frage, ob nach Auschwitz der Glaube an Gott noch möglich sei“ (S. 204, Anm. 189). Diese Frage möchte ich abschließend aufnehmen, aber nun in Auseinandersetzung mit Heidegger, nicht mit Hübner. Die ganze Spätphilosophie Heideggers scheitert m. E. an dem schrecklichen „Zeitzeichen“, das „Auschwitz“ heißt. H. zitiert auf S. 197 aus Heideggers Werk „Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis“ zwei Sätze, in denen es um das „Sich-Entziehen“ des „Seyns“ geht: „Aber in diesem Sichentziehen (*Sichverbergen*) hat das Seyn seine nächste Nähe in der Lichtung des Da, indem es das Da-*sein* er-eignet. [...] So hat die Ereignung in diesem schenkenden Sichentziehen ... überall das Wesen des *Sichverbergens*, was, um zu wesen, der weitesten Lichtung bedarf“. Ich frage: Hat sich das Seyn in Auschwitz für immer „verborgen“? Es scheint so zu sein. Es gibt für Auschwitz keine „weiteste Lichtung“. Auschwitz ist mehr als die „Notschaft der Götter“ (Heidegger). Auschwitz zerstört nach meiner Meinung für immer das seynsgeschichtliche Denken Heideggers. Auschwitz ist auch nicht das Verfallen des Daseins an das „man“, sondern in das Verbrechen! Die Parusie des „letzten Gottes“, von dem Heidegger träumt, erstarkte in Auschwitz nicht „zur Macht und gelösten Milde der *Immigkeit* jener *Götterung* des Gottes der Götter ...“ (s. bei Hübner, S. 121). Es er-eignet sich vielmehr Chaos. Auch wenn nach Hübner Heideggers Seyns-Philosophie Impulse zur *analogia entis* – Lehre geben mag, weiß er dennoch, dass Heideggers Seyns-Philosophie „außerhalb jeder Theologie“ steht. Ich habe Hübner gefragt, was Heidegger wohl zu seinem fundamentaltheologischen Entwurf mit ihren Befruchtungen durch Heideggers Denken sagen würde. Er antwortete mir, Heidegger würde bestimmt „njet“ sagen. Vielleicht würde er es sich sogar verbieten, seine Philosophie christlich zu „theologisieren“. Denn Heideggers „letzter Gott“ hat nach dem Philosophen selbst nichts mit dem Judengott JHWH und Jesus zu tun.

Das muss genügen. Hans Hübner hat mit seinem Werk „Evangelische Fundamentaltheologie“ einen gedankenreichen und sehr selbständigen Entwurf vorgelegt, den man nur bewundern kann. An ihm kann die Theologie, auch die katholische, nicht vorübergehen, auch wenn in ihm katholische Theologen leider viel zu kurz kommen, wie z. B. H. U. von Balthasar mit seinem großen Werk über Karl Barth oder H. Verweyen, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie (Regensburg 1900) u. a. Man kann Hans Hübner zu seinem opus gratulieren.

Franz Mußner, Passau

MARSCHLER, Thomas: Kirchenrecht im Bannkreis Carl Schmitts. Hans Barion vor und nach 1945. Bonn: Verlag nova & vetera 2004, 544 Seiten, kart., € 54,00, ISBN 3-936741-21-2.

Thomas Marschler arbeitet in der vorliegenden Schrift das Profil Hans Barions heraus. Dabei zieht er bislang unveröffentlichte Briefe und Texte von Barion heran, um dessen Werdegang und seine zugrunde liegenden Motivationen möglichst authentisch nachzeichnen zu können. Das Buch gliedert sich in zwei große Blöcke: Während der erste Teil sich „Barions Wirken im Nationalsozialismus“ (21–310) zuwendet und dabei seine Lehrtätigkeit in Braunschweig mit der Suspensionsaffäre (23–54), die Wirren um seine Berufung nach München (55–69), seine Zeit in Bonn (70–77), seine Gutachten zur Apostolischen Konstitution „Deus scientiarum Dominus“ (78–146) und dem Reichskonkordat (147–291) sowie seine Tätigkeit im „Ausschuss für Religionsrecht“ (292–310) beleuchtet, nimmt der zweite Teil Hans Barion nach 1945 in den Blick (311–477). Neben seinem Verhältnis zu Carl Schmitt sind hier auch Barions Einwürfe zum Verhältnis von Kirche und Staat angesiedelt.

Im Rahmen dieser Rezension sind v. a. die Ausführungen des Vf. über die beißende Kritik Hans Barions am II. Vatikanischen Konzil von Interesse. Im Konzil sieht Barion den Niedergang der katholischen Kirche. Marschler kann aus bisher noch nicht veröffentlichten Briefen Barions aufzeigen, dass dessen Kritik am Konzil noch schärfer ist, als es aus den veröffentlichten Beiträgen deutlich wird. Als Beleg hierfür seien Kennzeichnungen der Konzilspäpste durch Barion erwähnt, die Marschler auf S. 454 auflistet: „Während Johannes XXIII. immerhin noch als ‚gutmütig und fromm‘, wenn auch ‚theologisch halbgebildet und intellektuell beschränkt‘ beschrieben wird, ist Montini ... der ‚unglückselige Papst‘, ‚ein selbstgeblendeter Ödipus‘, ‚beladen mit dem konziliaren Inzest‘, ein ‚von Ehrgeiz getrieben[er]‘ Progressist, der ‚das Patrimonium spirituale Petri verschleudert, um der Wirkung des Augenblicks, seines Augenblicks, gewiss zu sein‘. ... Pauls VI. Rede vor der UNO 1965 beurteilt Barion als ‚Show‘, sein Lehrschreiben ‚Populorum Progressio‘ als ‚um 120 Jahre verspäteten Anschluss an das kommunistische Manifest‘“. Der tiefste Grund für die Konzilskritik liegt wohl im von Barion behaupteten Grundfehler der Trennung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche. Damit habe – so Barion – Rudolf Sohm Einzug in das katholische Kirchenverständnis erhalten. Die äußere Gestalt der Kirche sei beliebig geworden und modernistischen Anpassungen ausgeliefert. Mit dem I. Vatikanischen Konzil und der Kodifikation von 1917 habe die katholische Kirche eine endgültige Gestalt erhalten, die vom II. Vatikanischen Konzil aber preisgegeben worden sei. Ähnliches behauptet Barion auch für die Gestaltung der Liturgie. Marschler kann aufzeigen, dass Barion ein radikaler Feind liturgischer Reformen gewesen ist. So nannte Barion bereits lange vor dem Konzil das Eindringen der Volkssprache in den Gottesdienst einen „Einbruch der Barbarei“ (Vgl. 451). Aus heutiger Sicht ist wohl zuzugeben, dass die Beschäftigung mit Hans Barion in verschiedenen Einzelbereichen durchaus anregend und lohnenswert ist. Nicht akzeptabel dürften aber seine pauschalen Urteile sein, die die berechtigten und notwendigen Reformen des II. Vatikanischen Konzils in ein

völlig falsches Licht rücken. Deshalb wird man wohl auch nicht an dem „Apostolat“ mitarbeiten wollen, das Barion für seine letzten Lebensjahre anvisiert hat, nämlich die „wissenschaftliche Vernichtung der Konzilskirche“ (Vgl. 463). In diesem Vorhaben wird auch die selbstverschuldete Einsamkeit deutlich, die Barion am Ende seines Lebens empfunden hat und die sich in einer Briefpassage an Werner Weber ausdrückt (Vgl. 467 f.).

Die Arbeit von Thomas Marschler liefert allein durch die Einbeziehung bislang nicht veröffentlichten Materials einen echten Zugewinn für die Forschung über Barion und der Einordnung seiner Positionen. In akribischer Arbeit entwickelt der Vf. ein fundiertes Bild von Barions Leben und Wirken. Zu bedauern ist jedoch, dass sich der Vf. selbst angesichts der Kritik am Konzil, als auch des von Barion skizzierten Verhältnisses von Staat und Kirche nicht selbst positioniert. Auch wenn wie bereits angedeutet von Barion durchaus Impulse ausgehen können, so bleibt doch anzufragen, ob Barion „der Mann von vorgestern“ auch wirklich der „von übermorgen“ (489) ist, wie es Marschler in bezug auf das Verhältnis von Kirche und Staat mit einem Zitat von Georg May darstellt.

Peter Krämer, Trier

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR

HEFT 1/2006

An dieser Stelle werden alle an die Redaktion eingesandten Bücher verzeichnet. Die TThZ übernimmt keine Rezensionsverpflichtung. Soweit der verfügbare Raum und der Zweck der Zeitschrift es gestatten, werden Besprechungen veranlasst. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

ARBEITSGEMEINSCHAFT DER SAKRISTANENVERBÄNDE DES DEUTSCHEN SPRACHGEBIETS (Hg.): Der Sakristanendienst. Das Handbuch für die Praxis. Freiburg: Herder Verlag 2005, 384 Seiten, geb., € 19,90, ISBN 2-451-28313-1.

AUTIERO, Antonio / GOERTZ, Stephan / STRIET, Magnus (Hg.): Endliche Autonomie. Interdisziplinäre Perspektiven auf ein theologisch-ethisches Programm (Studien der Moraltheologie 25). Münster: Lit-Verlag 2004, 328 Seiten, brosch., € 24,90, ISBN 3-8258-6355-7.

BÜCHNER, Christine: Gottes Kreatur – „ein reines Nichts“? Einheit Gottes als Ermöglichung von Geschöpflichkeit und Personalität im Werk Meister Eckharts (Innsbrucker theologische Studien 71). Innsbruck: Tyrolia Verlag 2005, 600 Seiten, brosch., € 59,00, ISBN 3-7022-2640-0.

HASLINGER, Herbert: Lebensort für Alle. Gemeinde neu verstehen. Düsseldorf: Patmos Verlagshaus 2005, 310 Seiten, brosch., € 19,90, ISBN 3-491-70392-1.

LOIERO, Salvatore: „... damit keine zugrunde gehe“. Zur Notwendigkeit und Bedeutung einer existentiellen Christologie in der fortgeschrittenen Moderne im Anschluss an Karl Rahner und Edward Schillebeeckx (Innsbrucker theologische Studien 72). Innsbruck: Tyrolia Verlag 2005, 356 Seiten, brosch., € 34,00, ISBN 3-7022-2712-1.

VAN LEEUWEN J. H.: Brief uit de Kerker. Verklaring van de brief van de heilige apostel Paulus aan de christenen von Efeze. Tegelen: St. Petrus Canisiusstichting, 257 Seiten, brosch., € 19,00.

Freiheit als Illusion?

Anmerkungen zur aktuellen Diskussion um die Hirnforschung

Zusammenfassung: Prominente Vertreter der gegenwärtigen neurophysiologischen Hirnforschung meinen mit ihren Forschungsergebnissen zeigen zu können, dass die menschliche Freiheit eine reine Illusion sei. Demgegenüber macht der Beitrag von Werner Schüssler deutlich, dass es sich hierbei nicht um eine einzelwissenschaftliche Aussage handelt, sondern um „schlechte“ Metaphysik sich ihrer Grenzen nicht bewusster Einzelwissenschaftler.

Abstract: Prominent representatives of present-day neurophysiological brain research believe they are able to show, from the results of their research, that human freedom is a pure illusion. To the contrary, Werner Schüssler's article makes it clear that what one is dealing with in such a case is not the testimony of a particular empirical science, but the „bad“ metaphysics of a particular scientist who is not aware of the boundaries of his or her science.

Ich „glaube“, dass ich frei bin und mich auch frei dafür entschieden habe, heute Abend hier diesen Vortrag vor Ihnen zu halten.¹ Jedenfalls „fühle“, oder vielleicht besser: „erlebe“ ich mich als frei, und ich bin – wie gesagt – darüber hinaus auch davon überzeugt, dass dieses Erleben keine Selbsttäuschung, also keine Illusion ist. Ich meine also, dass meine Überzeugung „wahr“ ist. Das sagt mir mein Selbstverständnis, das noch vor aller retrospektiven Selbstbeobachtung und gar erst recht vor aller introspektiven Psychologie liegt. Prominente Vertreter der neurophysiologischen Hirnforschung wie Gerhard Roth² oder Wolf Singer³, deren Thesen die gegenwärtige Debatte in dieser Frage dominieren, würden mir dies vehement bestreiten und entgegenhalten, dass ich mich eben nur frei fühle oder erlebe, in Wirklichkeit aber nicht frei sei, ich mich also in diesem Erleben täusche, Freiheit somit eine reine Illusion sei. Hiernach erlebe ich mich also nur so, *als ob* ich frei wäre – mehr nicht. Und diese Auffassung wird mit dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit behauptet. Wer hier anderer Meinung ist, kommt darum sehr schnell

¹ Dieser Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, den ich am 3. November 2005 als Dekan der Theologischen Fakultät Trier im Rahmen einer akademischen Feier zur Eröffnung des Studienjahres in der Promotionsaula des Priesterseminars in Trier gehalten habe.

² Vgl. Gerhard ROTH, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit*, 2. Aufl. Frankfurt/M. 1996; DERS., *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*, Frankfurt/M. 2001.

³ Vgl. Wolf SINGER, *Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung*, Frankfurt/M. 2002; DERS., *Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung*, Frankfurt/M. 2003.

in den Verdacht, engstirnig an überkommenen Meinungen festhalten zu wollen, ja eine antiquierte Metaphysik zu vertreten. Und so ist es nicht verwunderlich, wenn Wissenschaftler der verschiedensten Couleur auf diesen Zug aufzuspringen versuchen und dem „neuronal turn“ aufgeschlossen gegenüberstehen⁴ – wie auch beispielsweise der Neuroradiologe und Religionswissenschaftler Andrew Newberg, der sogar versucht hat, auf experimenteller Grundlage quasi einen „neurobiologischen Gottesbeweis“ zu führen.⁵

Ziel der nachfolgenden Überlegungen ist es, Ihnen deutlich zu machen, dass die Kollegen Roth und Singer das von ihnen Behauptete auch nur „glauben“ und sie das in keiner Weise wissenschaftlich „wissen“. Dabei handelt es sich im einen wie im anderen Falle selbstredend nicht um einen religiösen, sondern – um mit Karl Jaspers zu sprechen⁶ – um einen „philosophischen“ Glauben, also um eine metaphysische Position, die nicht auf der Ebene einer wissenschaftlichen Hypothese angesiedelt ist. Wobei ich allerdings der Überzeugung bin, dass für meinen „philosophischen Glauben“ mehr spricht, da er den Phänomenen gerechter wird als ein reduktionistischer Naturalismus à la Roth oder Singer, der insgesamt weniger Erklärungswert besitzt.

Es wurde zwar inzwischen schon *fast alles* zu diesem Thema gesagt; auf diesem Gebiet ist es aber nicht viel anders als in der Politik: Die Populisten prägen sich dem Zuhörer am tiefsten ein. Zudem hat es für viele den Anschein, als würde die gegenwärtige Diskussion über die Ergebnisse der Hirnforschung und ihre mögliche Bedeutung für das Konzept des freien Willens einen fundamentalen Gegensatz zwischen der Philosophie (und damit auch der Theologie) auf der einen und den Neurowissenschaften auf der anderen Seite belegen. Doch kann dies schon allein mit dem Hinweis zurückgewiesen werden, dass es in dieser Frage sowohl innerhalb der Philosophie selbst als auch innerhalb der Neurowissenschaften intern immer auch schon kontroverse Ansichten gibt. Zudem wird in dieser Diskussion nur allzu oft übersehen, dass die Erkenntnisse der modernen Hirnforschung nicht neu, sondern ledig-

⁴ Vgl. Johannes FRIED, Geschichte und Gehirn. Irritationen der Geschichtswissenschaft durch Gedächtniskritik, in: Christian GEYER (Hg.), Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente, Frankfurt/M. 2004, 111–134; dazu kritisch: Christian GEYER, Frieds Brainstorming. Jetzt ist auch die Geschichte aufs Gehirn gekommen, in: Ebd., 134–139, und Markus VÖLKEL, Wohin führt der „neuronal turn“ die Geschichtswissenschaft?, in: ebd., 140–142.

⁵ Vgl. Andrew NEWBERG / Eugene D'AQUILI / Vince RAUSE, Der gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht, München 2003; dazu kritisch: Friedrich Wilhelm GRAF, Brain me up! Gibt es einen neurobiologischen Gottesbeweis?, in: Christian GEYER (Hg.), Hirnforschung und Willensfreiheit, a. a. O. (Anm. 4), 143–147. – Der inzwischen in diesem Kontext gebräuchliche Neologismus „Neurotheologie“ wurde erstmals 1984 von James B. Ashbrook verwendet (vgl. Bernhard GROM, Neurotheologie, in: Stimmen der Zeit 221/8 [2003] 505 f., 505).

⁶ Vgl. dazu Werner SCHÜSSLER, Jaspers zur Einführung, Hamburg 1995, 29 ff. u. 85 ff.

lich genauer sind, das Problem, das damit aufgeworfen wird, aber schon recht alt und grundsätzlicher Natur ist;⁷ ich werde darauf zurückkommen.

Es kann hier nicht darum gehen, die großen Leistungen, die in den letzten Jahrzehnten auf dem Gebiet der Hirnforschung erzielt wurden, herunterzuspielen; diese sind selbstverständlich zu begrüßen, lassen sie doch zukünftige Heilerfolge erwarten in Bereichen, die man bis vor kurzem nicht für möglich gehalten hat – erinnert sei hier nur an erste klinische Versuche mit Retina-Implantaten. Aber wenn einige Hirnforscher aus den neuesten Erkenntnissen fundamentale Aussagen über das *Wesen* des Menschen ableiten wollen, dann sind diese *philosophisch* auf ihren Wahrheitsgehalt hin zu hinterfragen, da solche Fundamentalaussagen über den Bereich der Wissenschaft hinausgehen.

Eine recht typische Auseinandersetzung zwischen einem Neurowissenschaftler und einem Philosophen bzw. Theologen, der sich philosophischer Argumente bedient, bietet das „Spiegel-Streitgespräch“ vom 20. Dezember 2004, das zwischen Gerhard Roth und dem Moralthologen Eberhard Schockenhoff ausgetragen wurde und den Titel trägt: „Das Hirn trickst das Ich aus.“⁸ Ich möchte Ihnen zur Illustration kurz einige Aspekte dieses Disputs schildern.

Roth hält – wie gesagt – den Menschen „nicht wirklich [für] frei“. So interpretiert er selbst das Ja-Wort von Brautleuten am Traualtar als „von psychischen Extrembedingungen beherrscht“: Der Mensch „ist wahnsinnig verliebt und handelt praktisch im Affekt“.⁹ Er verweist in diesem Zusammenhang auch auf die sog. Libet-Experimente von 1985,¹⁰ die angeblich gezeigt haben sollen, dass jeder Entscheidung, und halten wir sie noch so sehr für unseren eigenen Willen, zuvor wichtige Vorentscheidungen vorausgegangen sind, und zwar unbewusst, wovon wir überhaupt nichts mitbekommen – für

⁷ Wobei hier nicht nur an die Determinismusdebatte in der Pädagogik in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts oder an die Hirndebatte im 19. Jahrhundert zu denken ist (vgl. dazu Michael HAGNER, *Homo cerebialis – Der Wandel vom Seelenorgan zum Gehirn*, Frankfurt/M. 2000), sondern an das grundsätzliche philosophische Problem, das dahinter steht und sich bis in die Antike zurückverfolgen lässt (vgl. dazu den frühen Atomismus eines Leukipp und Demokrit).

⁸ In: *Der Spiegel*, 52/2004, 116–120.

⁹ Ebd., 116.

¹⁰ Vgl. Benjamin LIBET, *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Sensory Experience*, in: *Behavioral and Brain Sciences* 8 (1985) 529–566; DERS., *Subjective Antedating of a Sensory Experience and Mind-Brain-Theories: Reply to Honderich*, in: *Journal of Theoretical Biology* 114 (1985) 563–570. – Später wurden diese Versuche von den Neuropsychologen Patrick HAGGARD und Martin EIMER wieder aufgegriffen: vgl. DIES., *On the Relation Between Brain Potentials and the Awareness of Voluntary Movements*, in: *Experimental Brain Research* 126 (1999) 128–133.

Roth ein Beweis dafür, dass wir nicht wirklich frei sind. Denn hiernach tue ich angeblich nicht, was ich will, sondern es verhält sich genau umgekehrt: *Ich will, was ich tue*. Die Frage, warum sich Herr Müller für Frau Müller entscheidet, ist für Forscher wie Roth – das ist die Konsequenz hiervon – „im Prinzip Schritt für Schritt nachvollziehbar“: Hier wären die Gene, frühkindliche Einflüsse und über die Jahre hinweg gesammelte Erfahrungen zu nennen. Das bedeutet, dass sich für Roth in einer Hochzeitszeremonie kein Wille spiegelt, „der bedingungslos frei wäre“.¹¹ An dieser Stelle muss aber schon an Roth die kritische Frage gestellt werden, wer denn so etwas behauptet, nämlich dass der Mensch einen „bedingungslos“ freien Willen hat; jedenfalls findet diese „starke Lesart“ (auch „Libertarianismus“ genannt) philosophisch kaum Anhänger.¹² Denn wir hätten es in einem solchen Falle mit einem Willen zu tun, „der niemandem gehörte: verknüpft weder mit dem Körper noch mit dem Charakter, noch dem Erleben, noch der Lebensgeschichte einer bestimmten Person“.¹³

Der einzige Grund, weshalb wir nach Roth letztlich nun doch in so wichtigen Fragen wie beispielsweise der Partnerwahl wissenschaftlich keine Vorhersage machen können, liege einfach an der Komplexität unseres Gehirns, in dem schließlich 14 Milliarden Neuronen arbeiteten, die über fast eine Trillion Synapsen miteinander verbunden seien. Aber im Nachhinein sei das doch ohne weiteres rekonstruierbar.¹⁴

Schockenhoff wehrt sich natürlich dagegen, ein Hochzeitsversprechen auf einen rein physikalischen Vorgang zu reduzieren und Freiheit als Illusion zu entlarven, und wirft Roth einen Kategorienfehler vor.¹⁵ Schließlich bedient sich Schockenhoff auch einer theologischen Argumentation, wenn er meint, dass der freie Wille aus religiöser Sicht ohnehin Voraussetzung menschlicher Existenz sei: „Gott hat den Menschen nicht als Marionette, sondern als Partner erschaffen. Er will seine freie Gegenliebe, keinen willenlosen Gehorsam. Zu Weihnachten, am Fest der Menschwerdung Gottes, gedenken die Christen der Erlösung aus Unfreiheit und Angst. Die zentralen Glaubensaussagen setzen die menschliche Freiheit also voraus.“¹⁶ An dieser Stelle aber dogmatisch

¹¹ Gerhard ROTH, in: Der Spiegel, a. a. O. (Anm. 8), 116.

¹² In diese Richtung weist freilich die sog. „Lückentheorie“ der Freiheit, wie sie beispielsweise von John SEARLE vertreten wird. Vgl. DERS., Freiheit und Neurobiologie, Frankfurt/M. 2004, 38 ff.

¹³ So Peter BIERI in seiner Replik auf das Spiegel-Streitgespräch über den freien Willen zwischen G. Roth und E. Schockenhoff: Unser Wille ist frei, in: Der Spiegel 2/2005, 124 f., 125; vgl. DERS., Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens, Frankfurt/M. 2. Aufl. 2004; Daniel C. DENNETT, Freedom Evolves, New York 2003.

¹⁴ Vgl. Gerhard ROTH, in: Der Spiegel, a. a. O. (Anm. 8), 116.

¹⁵ Ebd., 117.

¹⁶ Ebd., 119.

Gott vorschnell in die Diskussion einzubringen, hilft nicht weiter, denn dies geht an der naturwissenschaftlichen Argumentation vorbei, worauf auch Roth zu Recht hinweist.¹⁷

Im weiteren Verlauf des Disputs geht es dann noch u. a. um die Ästhetik und um die Sittlichkeit. Aber selbst den Einwand Schockenhoffs, dass die Idee des freien Willens „die Grundbedingung für unser Rechtssystem“ sei,¹⁸ kann Roth mit dem Hinweis auffangen, dass es eine Definition von Freiheit gebe, „die zum Strafrecht und zu den Gesetzmäßigkeiten der Neurowissenschaften“ passe, nämlich „eine Art praktische Freiheit“ – und diese bleibe „unberührt von der Frage, ob der freie Wille eine Illusion“ sei. Und genau auf dieser Freiheit fuße auch unser Gesellschaftssystem. Es genüge auch hier, dass der Mensch sich frei fühle. Der freie Wille ist also hiernach nichts weiter als ein „Konstrukt“.¹⁹

Ungeachtet dessen, ob dieses Streitgespräch auf uns, die wir mit Schockenhoff der Überzeugung sind, wirklich frei zu sein und uns nicht nur frei zu fühlen, den Eindruck des Seltsamen, ja zuweilen sogar des Grotesken macht, darf nicht übersehen werden, dass die von Schockenhoff vorgebrachten Argumente den Hirnforscher nicht in eine wirkliche Erklärungsnot bringen, und das gibt schon zu denken. Hier steht Aussage gegen Aussage. Und es sieht so aus, als ob der Philosoph bzw. Theologe sich nur gegen die neuesten wissenschaftlichen Erkenntnisse sträube und gerne an alten und lieb gewonnenen Meinungen festhalte, letztlich also den Fortschritt der Wissenschaften nicht akzeptiere.

Was in diesem Disput zur Sprache kommt, ist ein philosophisches Problem, das fast so alt ist wie die Philosophie selbst, und es trat durch die Jahrhunderte hindurch immer wieder in verschiedenem Gewande auf, wie das die perennierenden und im wissenschaftlichen Sinne „unlösbaren“ Probleme der Philosophie so an sich haben – anderenfalls wären es eben keine *philosophischen* Probleme, was aber nicht heißt, dass man sich darum nicht mit ihnen zu beschäftigen brauchte!²⁰

Ein *locus classicus* in Bezug auf diese Frage findet sich in den §§ 19–22 von Leibniz' bekanntem „Discours de métaphysique“ von 1686, wo es u. a. um die „Nützlichkeit der Zweckursachen (*les causes finales*) in der Physik“

¹⁷ Vgl. Hans KÜNG, Der Anfang aller Dinge. Naturwissenschaft und Religion, München 2005, 195.

¹⁸ Eberhard SCHOCKENHOFF, in: Der Spiegel, a. a. O. (Anm. 8), 120.

¹⁹ Vgl. Gerhard ROTH, ebd.

²⁰ Vgl. Werner SCHÜSSLER, Zwischen Weisheit und Wissenschaft. Zur Frage nach der Eigenständigkeit der Philosophie, in: Matthias KOSSLER / Reinhard ZECHER (Hg.), Von der Perspektive der Philosophie. Beiträge zur Bestimmung eines philosophischen Standpunkts in einer von den Naturwissenschaften geprägten Zeit (= Boethiana. Forschungsergebnisse zur Philosophie, Bd. 56), Hamburg 2002, 39–54.

geht. In diesem Zusammenhang verweist Leibniz seinerseits auf eine bekannte Stelle aus Platons *Phaidon*, 97b-99c, von der er sich eigens eine Übersetzung angefertigt hat.²¹ Platon macht hier Anaxagoras den Vorwurf, dass er zwar vom Begriff des Nous, des Geistes, ausgehe, dann aber alles Einzelne über die Wirkursachen erkläre. Es geht Platon hier letztlich um die Unterscheidung zwischen dem, was man mit Leibniz als „wahrhafte Ursachen (*veritables causes*)“ bezeichnen könnte, und dem, was eine bloße „Bedingung (*condition*)“ ist, eine Unterscheidung, die er anhand von Sokrates deutlich zu machen sucht. Sokrates bleibt bekanntlich im Gefängnis sitzen, nicht weil ihn die Bewegungen seiner Knochen und Nerven nicht forttragen könnten, sondern weil er es viel gerechter und ehrlicher gefunden hat, die Strafe zu ertragen, die ihm sein Vaterland auferlegt hat. Die entscheidende Stelle lautet dann bei Leibniz: „Es ist darum unvernünftig, diese Knochen und Nerven und ihre Bewegungen Ursachen zu nennen. Zwar hat derjenige Recht, der sagte, dass ich all das ohne Knochen und Nerven nicht tun könnte. Es sind aber die wahrhafte Ursache und das, was nur eine Bedingung ist, ohne die die Ursache keine Ursache wäre, zwei verschiedene Dinge.“²²

Wenn auch ohne Zweifel von der platonischen Erklärung mit Hinweis auf die Mechanik des menschlichen Bewegungsapparates hin zur Deutung heutiger Hirnforscher, die auf das Vorhandensein bzw. Fehlen eines Bereitschaftspotentials im Gehirn hinweisen, ein recht großer Erkenntnisfortschritt besteht, so bewegen sich doch beide Antworten prinzipiell auf derselben Ebene; denn es geht hier lediglich um (notwendige, nicht hinreichende) Bedingungen, keineswegs aber um die wahrhafte Ursache, die in diesem Falle etwas mit der Frage „Wozu“²³ zu tun hat.

Aber wenn auch diese Unterscheidung zwischen einer wahrhaften Ursache, einer *causa*, und einer Bedingung, einer *conditio* (oder im heutigen philosophischen Sprachgebrauch: zwischen „Gründen“ und „Ursachen“²⁴), ohne Frage plausibel ist und auch eine starke argumentative Kraft besitzt, so scheint sie in der hier anstehenden Frage nun doch nicht wirklich zu greifen, kommt doch Roth dadurch in dem besagten Streitgespräch ebenso wenig wie bei den anderen Argumenten in eine wirkliche Erklärungsnot. Denn auf Scho-

²¹ Vgl. Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, Akademie-Ausgabe, Reihe VI, Bd. IV, Berlin 1999, 1562f.

²² Ebd., 1563. – Übers. von mir!

²³ Vgl. dazu Robert SPÄMANN / Reinhard Löw, Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens, München ³1991.

²⁴ Vgl. Lutz WINGERT, Gründe zählen. Über einige Schwierigkeiten des Bionaturalismus, in: Christian GEYER (Hg.), Hirnforschung und Willensfreiheit, a. a. O. (Anm. 4), 194–204, 201: „Das Sprachspiel der Gründe, zu dem ein Freiheitsspielraum der Selbstbindung gehört, ist nicht ohne Funktionsverlust in ein neurobiologisches Vokabular übersetzbar.“

ckenhoffs Hinweis auf die genannte Platonstelle repliziert Roth mit einem Argument, das an die Determinismusdebatte in der Pädagogik in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts erinnert, dass Sokrates nämlich sicherlich geflohen wäre, „wenn er andere Gene gehabt und seine Mutter ihn anders erzogen hätte“.²⁵ Wie kommt es, dass der Kollege Roth aufgrund seiner Prämissen in gewisser Weise *alles* „erklären“ kann?

Zwar wusste man auch schon in der Antike um den Unterschied zwischen Philosophie und einzelwissenschaftlicher Erkenntnis in der Weise, dass es bei der ersteren u. a. um die letzten Prinzipien geht.²⁶ Aber erst durch die rasante Entwicklung der Einzelwissenschaften in der Neuzeit wurde die wesentliche Differenz wirklich durchschaut – allerdings am wenigsten von Descartes selbst, dem Begründer neuzeitlichen Philosophierens.²⁷ In der Gegenwart hat sich keiner so sehr um die Frage nach dem Selbstverständnis der Philosophie bemüht wie der Existenzphilosoph Karl Jaspers, der von der Psychiatrie herkommt. Und in diesem Zusammenhang hat ihn zeitlebens die Frage interessiert: „Was ist eigentlich Wissenschaft? Was kann sie? Wo liegen ihre Grenzen?“²⁸ Jaspers hat sich immer wieder gegen unheilvolle Verkehrungen sowohl von Seiten der Wissenschaft als auch von Seiten der Philosophie gewandt. Philosophie ist nicht Wissenschaft – die Disziplin der Philosophiegeschichte einmal ausgenommen, wo es vornehmlich um Textstudium geht –, und Wissenschaft ist nicht Philosophie. Philosophie ist zwar auch methodische Erkenntnis, sie besitzt aber nicht – wie die Wissenschaft – Allgemeingültigkeit und ist auch nicht (hypothetisch) zwingend gewiss wie diese.²⁹ Demgegenüber hat Wissenschaft notwendig partikularen Charakter und nach Jaspers nur „Gegenständliches“ zu ihrem Thema. Sie kann folglich nichts aussagen über das „Sein im Ganzen“, und sie kann nach Jaspers auch nichts aussagen über die Existenz und die Transzendenz – in den Worten von Augustinus: über die Seele und Gott, wobei hier die Geistseele des Menschen gemeint ist und nicht die Seele im Sinne des Psychischen. Das sind genuine Themenbereiche der Philosophie (und der Theologie).

Die „rein“ gewordene Wissenschaft hilft Jaspers zufolge durch den Kontrast zur Philosophie, die unklare Mischung von Philosophie und Wissenschaft zu erkennen und zu überwinden. Denn allein das Wissen um die reine Wissenschaft kann verhindern, dass im Philosophieren noch einmal Sacher-

²⁵ Gerhard ROTH, in: Der Spiegel, a. a. O. (Anm. 8), 118.

²⁶ Vgl. ARISTOTELES, Metaphysik, I, 2; 982a-b.

²⁷ Vgl. dazu Werner SCHÜSSLER, Zum Selbstverständnis der Philosophie in der Moderne. Von Descartes zu Jaspers. Prof. Dr. Klaus Kremer zum 70. Geburtstag, in: Trierer Theologische Zeitschrift 107/2 (1998) 148–166.

²⁸ Karl JASPERS, Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze, München ²1963, 409.

²⁹ Vgl. Karl JASPERS, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München ⁹1988, 11.

kenntnis behauptet wird, eine Sacherkenntnis, die ihren Ort in methodisch exakter Forschung hat und nirgends sonst. Aber nach Jaspers gilt auch das Umgekehrte: Philosophie ist unumgänglich für die Reinheit echter Wissenschaft. Denn ohne Philosophie versteht Wissenschaft sich selbst nicht. Die Wissenschaften bringen somit die doppelte positive Möglichkeit: „ihre eigene reine Entfaltung und durch ihr Dasein die entscheidende Klarheit des Sinns der uralten, immer neu zu erringenden Philosophie“.³⁰

Verlangt man von der Wissenschaft Auskunft über die Ziele des Lebens oder über das richtige Handeln, so sind das Irrungen. Wissenschaft kann nicht geben, worauf es im Leben ankommt. Aber reine Wissenschaft ist nach Jaspers ungemein selten. Zumeist ist sie vermischt mit unwissenschaftlichen Elementen – zumal im Bewusstsein der Masse der Menschen. Nur wenige wissen wirklich um das, was Wissenschaft ist und nicht ist. „Die falsche Erwartung ist der Wissenschaftsaberglaube, die folgende Enttäuschung führt zur Wissenschaftsverachtung.“³¹ Aber beides hat mit eigentlicher Wissenschaft nichts mehr zu tun.³²

Sich diese Einsichten zunutze machend, hat der Psychiater, Psychotherapeut und Philosoph Viktor E. Frankl, der Begründer der Logotherapie – er wäre in diesem Jahr 100 Jahre alt geworden –, im Rahmen seiner Existenzanalyse ein Bild vom Menschen entwickelt, das diesen – im Gegensatz zu Freud und Adler – als eine *unitas multiplex*, eine vieldimensionale Einheit versteht, bestehend aus den Dimensionen des Physischen, Psychischen und Geistigen, wobei letztere die Einheit stiftet.³³ Für Frankl „ist“ der Mensch Person, ein Psychophysikum dagegen „hat“ er. Und die Person ist nach Frankl geistiger Natur und wesentlich ausgezeichnet durch Freiheit und Verantwortlichkeit. Sie kann sich zu dem, was sie „hat“, immer auch verhalten: „Die geistige Person ist dasjenige im Menschen, was allemal und jederzeit opponieren kann!“³⁴ Für Frankl ist der Mensch also ein freies, weil geistiges Wesen, „und wo er nicht faktisch frei ist, dort ist er es fakultativ, dort kann er frei sein. In diesem, aber auch nur in diesem Sinne ist *der Mensch* ein ‚unbedingter Mensch‘: *er ist bedingt ein unbedingter Mensch* – er muss nicht sein, was er ist, aber er kann es sein.“³⁵ Es sei hier nur am Rande vermerkt, dass die im

³⁰ Karl JASPERS, *Der Arzt im technischen Zeitalter*, München 1986, 56.

³¹ Karl JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, a. a. O. (Anm. 29), 124.

³² Vgl. dazu Werner SCHÜSSLER, *Jaspers zur Einführung*, a. a. O. (Anm. 6), 29 ff.

³³ Vgl. dazu Werner SCHÜSSLER, *Der „un-bedingte“ Mensch. Viktor E. Frankls Beitrag zur Philosophischen Anthropologie. Prof. Dr. Klaus Reinhardt zum 65. Geburtstag*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 109/2 (2000) 102–123.

³⁴ Viktor E. FRANKL, *Logotherapie und Existenzanalyse*, München 1987, 94.

³⁵ Viktor E. FRANKL, *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*, Bern 1996, 156.

oben genannten Streitgespräch von Roth unterstellte „bedingungslose“, also absolute Freiheit hier überhaupt nicht das Thema ist.³⁶

In dem von Frankl formulierten ersten Gesetz seiner sog. Dimensionalontologie, die ich hier nicht näher entfalten kann, geht es ihm darum, deutlich zu machen, dass „ein und dasselbe Ding, aus seiner Dimension heraus in verschiedene Dimensionen hinein projiziert, die niedriger sind als seine eigene, ... sich auf eine Art und Weise ab[bildet], dass die Abbildungen einander widersprechen“.³⁷ Zur Verdeutlichung greift er auf eine geometrische Analogie zurück: „Projiziere ich beispielsweise ... [ein] Trinkglas ..., geometrisch ein Zylinder, aus dem dreidimensionalen Raum heraus in die zweidimensionalen Ebenen des Grund- und des Seitenrisses hinein, dann ergibt dies im einen Falle einen Kreis, im anderen Falle jedoch ein Rechteck. Darüber hinaus ergibt die Projektion aber auch insofern einen Widerspruch, als es sich in jedem Fall um eine geschlossene Figur handelt, während das Trinkglas doch ein offenes Gefäß ist.“³⁸

Was bedeuten diese Überlegungen für die hier anstehende Frage? „Nicht anders als im Falle des offenen Gefäßes, dessen Projektion in die Ebenen des Grund- und des Seitenrisses geschlossene Figuren ergab, bildet sich der Mensch in der biologischen Ebene als ein geschlossenes System physiologischer Reflexe und in der psychologischen Ebene als ein geschlossenes System psychologischer Reaktionen ab.“³⁹ Demgegenüber gehört es aber nach Frankl zum Wesen des Menschen – und hier liegt er ganz auf der Linie von Max Scheler –, dass er offen, ja „weltoffen“ ist.⁴⁰

Frankl kann also mit Hilfe seiner Dimensionalontologie verständlich machen, wieso ein Hirnforscher in keinerlei Erklärungsnot kommt, denn die in den niedrigeren Dimensionen gewonnenen Befunde stehen innerhalb der Dimension des Geistigen nach wie vor in Geltung. Frankl selbst verweist in diesem Zusammenhang auf so einseitige Forschungsrichtungen wie Pawlows Reflexologie, Watsons Behaviorismus, Freuds Psychoanalyse und Adlers Individualpsychologie. Genauso gut könnte man hier auch Roths oder Singers

³⁶ Vgl. Karl JASPERS, *Von der Wahrheit. Philosophische Logik*. Erster Band, München 1991, 537: „Wohl kann ein blinder Willkürwille sich fälschlich für absolut frei halten; dieses Freiheitsbewusstsein ist eine unwahrhaftige Verkleidung des triebhaften Begehrens. Helles Freiheitsbewusstsein dagegen ist, seiner Grenzen bewusst, zugleich stolz und demütig. Stolz nimmt es auf sich, was der Mensch verschuldet, wenn auch unter Ansprüchen verschuldet, die über seine Kraft zu gehen scheinen, – demütig unterwirft es sich aus der Ohnmacht der Freiheit dem Umgreifenden, durch das Freiheit ist.“

³⁷ Viktor E. FRANKL, *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*, Frankfurt/M. 1997, 46 f.

³⁸ Ebd., 47; vgl. Viktor E. FRANKL, *Der leidende Mensch*, a. a. O. (Anm. 35), 125–127.

³⁹ Viktor E. FRANKL, *Ärztliche Seelsorge*, a. a. O. (Anm. 37), 48; vgl. DERS., *Logotherapie und Existenzanalyse*, a. a. O. (Anm. 34), 127.

⁴⁰ Vgl. Max SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bonn 12 1991, 40.

neurophysiologische Hirnforschung nennen. Die Wissenschaft hat aber nach Frankl „nicht nur das Recht, sondern sogar die Pflicht, die Multidimensionalität der Wirklichkeit auszuklammern, die Wirklichkeit abzublenden, aus dem Spektrum der Wirklichkeit eine Frequenz herauszufiltern. Die Projektion ist mehr als legitim. Sie ist obligat. Der Wissenschaftler muss die Fiktion aufrechterhalten, als ob er es mit einer unidimensionalen Realität zu tun hätte.“ Aber gleichzeitig muss er immer auch wissen, was er tut, „und das heißt, er muss um die Fehlerquellen wissen, an denen vorbei er die Forschung zu steuern hat“. ⁴¹ Jaspers hat dies das „methodologische Bewusstsein“ genannt. ⁴²

Für Frankl stehen also Notwendigkeit und Freiheit nicht auf derselben Ebene. Das heißt, „in jener Schicht, in der sich die Dependenz des Menschen findet, wird sich niemals seine Autonomie feststellen lassen. Sofern wir das Problem der Willensfreiheit angehen, dürfen wir es daher niemals auf eine Kontamination der Seinsschichten ankommen lassen. Wo es aber keine Kontamination der Seinsschichten gibt, dort gibt es auch keinen Kompromiss der Sichtweisen. So ist denn auch kein Kompromiss denkbar zwischen Determinismus und Indeterminismus. Notwendigkeit und Freiheit stehen nicht auf einer Ebene, vielmehr überhöht und überbaut die Freiheit alle Notwendigkeit. Die Kausalketten bleiben demnach durchaus und durchwegs geschlossen. Nur dass sie in einer höheren Dimension zugleich offen sind, offen für eine höhere ‚Kausalität‘“. ⁴³

In dem Streitgespräch beruft sich Roth – wie schon angedeutet – auch auf die sog. Libet-Experimente. Ungeachtet dessen, dass eine Interpretation dieser Experimente selbst unter Naturwissenschaftlern umstritten ist ⁴⁴ und Libet inzwischen selbst auch diesbezüglich eine konstruktive Selbstkorrektur vorgenommen hat – er sieht den freien Willen durch diese Experimente inzwischen in keiner Weise angetastet ⁴⁵ –, möchte ich doch auf einen Aspekt bei

⁴¹ Viktor E. FRANKL, *Der leidende Mensch*, a. a. O. (Anm. 35), 127. – Ohne Zweifel erinnert hier so manche Überlegung an Kants „Dritte Antinomie“ in der „Kritik der reinen Vernunft“. Vgl. dazu Otfried HÖFFE, *Der entlarvte Ruck. Was sagt Kant den Gehirnforschern?*, in: Christian GEYER (Hg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit*, a. a. O. (Anm. 4), 177–182.

⁴² Vgl. dazu Karl JASPERS’ grundlegendes Werk: *Allgemeine Psychopathologie. Ein Leitfaden für Studierende, Ärzte und Psychologen*, Berlin 1973, wo es ihm vornehmlich um den Unterschied zwischen „erklären“ und „verstehen“ geht.

⁴³ Viktor E. FRANKL, *Logotherapie und Existenzanalyse*, a. a. O. (Anm. 34), 88; vgl. ebd., 141.

⁴⁴ Vgl. dazu Daniel C. DENNETT, *Freedom Evolves*, London 2003; Max R. BENNETT / Peter M. S. HACKER, *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Oxford 2003; Lutz WINGERT, *Gründe zählen*, a. a. O. (Anm. 24).

⁴⁵ Vgl. Benjamin LIBET, *Haben wir einen freien Willen?* (1999), in: Christian GEYER (Hg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit*, a. a. O. (Anm. 4), 268–289, 287: „Meine Schlussfolgerung zur Willensfreiheit ... besteht dann darin, dass die Existenz eines freien Willens zumindest eine genauso gute, wenn nicht bessere wissenschaftliche Option ist als ihre Leugnung durch die deterministische Theorie.“

Frankl hinweisen, der auch diese Frage zu entschärfen hilft, nämlich was er im Gegensatz zu Freud als „unbewusste Geistigkeit“ bezeichnet. Für Frankl gibt es nicht nur ein triebhaft, sondern immer auch schon ein „geistig Unbewusstes“. Das heißt, Geistiges kann sowohl bewusst als auch unbewusst sein.⁴⁶ Das hat zur Folge, „dass wir in der Unterscheidung zwischen bewusst und unbewusst nicht nur ein relatives, sondern überhaupt kein eigentliches Kriterium in Bezug auf menschliches Sein haben“. Ein Kriterium der Eigentlichkeit können wir nach Frankl allein aus der Entscheidung gewinnen, „ob etwas im Menschen seiner Geistigkeit oder seiner Triebhaftigkeit zugehört – wobei es gänzlich unerheblich ist, ob es bewusst oder unbewusst sein mag. Denn das eigentliche Menschsein ist ... existentielles Sein.“⁴⁷

Um die Auffassung von der Freiheit als Illusion vollends ad absurdum zu führen, bedient sich Frankl der folgenden Überlegung: Es wäre durchaus möglich, den Deterministen dazu zu bringen, dass er seinen Willen auch als unfrei *erlebt*, denn hierfür bedarf es nur der Einnahme von dreihunderttausendstel Gramm Lysergsäurediäthylamid. Hierauf tritt nämlich eine Intoxikation ein, „die sich vorwiegend seelisch äußert, und zwar in Depersonalisations- (und Derealisations-)Zuständen“.⁴⁸ Das Ganze auf die Spitze treibend, stellt Frankl die Frage – wobei hier durchaus ein ironischer Unterton zu spüren ist: „Sollte es also so sein: dass man erst Lysergsäurediäthylamid einnehmen muss, um die Wahrheit des Determinismus ... an sich selbst zu erfahren?“ Worauf er dann selbst die folgende Antwort gibt: „Es muss zumindest als wahrscheinlicher hingestellt werden, dass Lysergsäurediäthylamid hinsichtlich des freien Willens eine Selbsttäuschung erzeugt, als dass es eine Selbsttäuschung aufhebt.“⁴⁹

Das alles führt zu der Frage: In welcher Welt möchten wir leben? Letztlich – so habe ich gesagt – geht es bei diesem Problem um einen „philosophischen Glauben“ im Sinne von Jaspers, für oder gegen den ich mich entscheiden muss. Aber diese Entscheidung ist nicht willkürlich, sondern sie hat Konsequenzen bis in die Fragen der Erziehung, der Rechts- und Religionspraxis hinein. Denn wenn wir den Deterministen glauben, dann wäre auch auf die grausamsten Verbrechen der Menschheitsgeschichte die Kategorie der Schuld nicht mehr anwendbar – der Verbrecher gegen die Menschlichkeit wäre hier nach nur noch der „Sklave seines Gehirns“⁵⁰ –, und bei Mutter Theresa von

⁴⁶ Vgl. Viktor E. FRANKL, *Der unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion*, München 1994, 15 f.

⁴⁷ Ebd., 16.

⁴⁸ Viktor E. FRANKL, *Der leidende Mensch*, a. a. O. (Anm. 35), 191 f.

⁴⁹ Ebd., 192.

⁵⁰ Michael HAGNER, *Homo cerebalis. Eine wissenschaftsgeschichtliche Einschätzung*, in: Christian GEYER (Hg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit*, a. a. O. (Anm. 4), 250–254, 251.

einem Tun aus christlicher Liebe zu sprechen, würde sich ebenso verbieten, da der Begriff der *Agape* im Sinne selbstloser Liebe⁵¹ in einem solchen Denken keinen Platz mehr hätte.

Es scheint also doch nicht so einfach zu sein, wie Roth das in dem Streitgespräch nahelegt, wenn er meint, dass sich eigentlich ja nichts änderte bei dieser neuen Sichtweise der Neurowissenschaftler, denn wir „fühlten“ uns ja immer noch frei, gibt es doch im Universum des Deterministen keine wirklichen Werte mehr. Hier gibt es nichts mehr, das uns „anzieht“, sondern nur noch Dinge, die uns „treiben“. Und es gibt auch keinen Unterschied mehr zwischen „wahr“ und „falsch“, denn dies sind keine Qualitäten der physikalischen Welt. Allerdings nehmen Roth und Singer diese Qualitäten für ihre eigene Auffassung sehr wohl in Anspruch. Aus alledem wird deutlich, dass wir ohne Seinsunterscheidungen nicht auskommen und sich ein Monismus und Determinismus, um nicht zu sagen: Pan-Determinismus,⁵² letztlich in Selbstwidersprüche verwickelt. Denn auf sich selbst angewandt, hieße das, dass auch der Kollege Roth nicht anders kann als seine These des Determinismus zu vertreten, genauso wenig wie ich anders könnte, als die entgegengesetzte These zu behaupten.⁵³

Abgesehen von diesen absurden Konsequenzen dürfen die Gefahren nicht übersehen werden, die sich aus der Determinismus-These für das menschliche Selbstverständnis ergeben. Denn ein deterministisches Menschenbild bedroht den Menschen selbst, es gefährdet ihn nämlich insofern, als er niemals imstande ist, von einer solchen Konstruktion her zu einem wirklichen Humanismus,⁵⁴ geschweige denn zu einer christlichen Weltauffassung zu gelangen. Von daher noch einmal die Frage: In welcher Welt möchten wir leben?⁵⁵

Aber „was macht die Idee, unser Wille sei unfrei, eigentlich so sexy?“, könnte man mit Christian Geyer fragen, und er antwortet hierauf, dass es im Wesentlichen „die Verheißung“ eines „umfassenden Ruhiggestelltseins“ ist.

⁵¹ Vgl. dazu Werner SCHÜSSLER, Eros und Agape. Ein Beitrag zum Verhältnis von Philosophie und Religion am Beispiel von Anders Nygren und Paul Tillich, Trierer Theologische Zeitschrift 113/3 (2004) 165–176.

⁵² Vgl. Viktor E. FRANKL, Ärztliche Seelsorge, a. a. O. (Anm. 37), 45.

⁵³ Vgl. Gerhard KAISER, Warum noch debattieren? Determinismus als Diskurskiller, in: Christian GEYER (Hg.), Hirnforschung und Willensfreiheit, a. a. O. (Anm. 4), 261–267, 266.

⁵⁴ Viktor E. FRANKL, Der leidende Mensch, a. a. O. (Anm. 35), 157.

⁵⁵ Vgl. Gerhard KAISER, Warum noch debattieren?, a. a. O. (Anm. 53), 266 f.: „Die Neuropsychologen werfen den Nicht-Naturwissenschaftlern vor, dass sie die Determinismus-Diskussion führen, ohne sich ernsthaft auf die Hirnforschung einzulassen. Aber die hier anzustellenden Überlegungen sind prinzipieller Art und liegen im Vorfeld der spezifischen Hirnforschung. Deshalb scheint mir der Gegenwurf, dass sich die Hirnforschung bei der Determinismuskussion nicht ernsthaft auf Philosophie und Geisteswissenschaften einlässt, gewichtiger, denn sie greift in deren traditionelle Felder ein, wo sie ein entscheidendes Wort zu sprechen haben, und sie tut das nicht ohne Arroganz.“

„Sie ist der Witz der neurobiologischen Anthropologie und gibt ihr das Aussehen einer therapeutischen Maßnahme. Unversehens weiß man sich entlastet von den tausend Gründen, die einem täglich durch den Kopf rauschen und nun, da sie sich in neuronale Kausalbeziehungen übersetzen lassen, ihr drückendes Gewicht verlieren.“⁵⁶

Ich ziehe ein Fazit aus meinen Überlegungen: Nicht die Philosophie (und mit ihr die Theologie) ist in der hier anstehenden Frage in der Beweispflicht, sondern in der Beweispflicht sind diejenigen Wissenschaftler, die Behauptungen aufstellen, welche jeglichem menschlichen Selbstverständnis geradezu diametral entgegengesetzt sind, nämlich: dass die menschliche Freiheit eine bloße Illusion, also eine Selbsttäuschung sei! Diesen Beweis erbracht zu haben, sind die besagten Wissenschaftler bis heute schuldig geblieben, ja man wird diesen Beweis aufgrund der dargelegten Gründe auch nie erbringen können, da Freiheit in einer Dimension angesiedelt ist, die über diejenige der Wissenschaft hinausgeht. Weder der freie noch der unfreie Wille lässt sich beobachten, da wir kein neuronales Korrelat von Freiheit kennen. Dass diese Wissenschaftler trotzdem nicht in Erklärungsnot kommen, hat – wie ich zu zeigen versucht habe – andere Gründe. Demgegenüber habe ich anhand des Denkens von Jaspers und Frankl aufzuzeigen versucht, dass nicht die Freiheit eine bloße Illusion, sondern umgekehrt: dass die hier behauptete menschliche Unfreiheit eine reine Fiktion ist.⁵⁷ Solcherlei Fiktionen haben ihren Sinn, ja sogar ihre Notwendigkeit in wissenschaftlicher Forschung – so fingiert beispielsweise der Neurologe, der Mensch „sei“ ein Nervensystem und es existiere nur, was leiblich ist, ganz so, „als ob“ der Mensch nicht auch geistig existierte.⁵⁸ Aber wenn für solche Fiktionen in Anspruch genommen wird, dass sie etwas über das „Wesen“ des Menschen aussagen, dann ist das nichts anderes als schlechte Metaphysik⁵⁹ sich ihrer Grenzen nicht bewusster Wissenschaftler, die das dann auch noch mit dem Etikett der Wissenschaftlichkeit ausgeben. Karl Jaspers hätte so etwas als „Hirnmythologie“ bezeichnet.⁶⁰ Ähnlich hat es kürzlich auch der Mediziner Karl Zilles, Institutsdirektor am Forschungszentrum Jülich, zum Ausdruck gebracht: „Die sogenannte neuro-

⁵⁶ Christian GEYER, Vowort, in: DERS., *Hirnforschung und Willensfreiheit*, a. a. O. (Anm. 4), 9–19, 14.

⁵⁷ Viktor E. FRANKL, *Der leidende Mensch*, a. a. O. (Anm. 35), 191.

⁵⁸ Vgl. ebd.

⁵⁹ Vgl. Peter BIERI, in: *Der Spiegel*, a. a. O. (Anm. 13), 124: „Was wie eine beinharte empirische Widerlegung der Willensfreiheit daherkommt, ist ein Stück abenteuerlicher Metaphysik.“ Ähnlich urteilt auch Jürgen HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M. 2005, 215; dazu Magnus STRIET, *Verteidiger der Religion. Zu einem neuen Buch von Jürgen Habermas*, in: *Herder Korrespondenz* 59, 10/2005, 508–512.

⁶⁰ Karl JASPERS, *Rechenschaft und Ausblick*, a. a. O. (Anm. 28), 347. – Herv. von mir!

wissenschaftliche Erklärung kulturell geprägter Begriffe wie Willensfreiheit und Verantwortlichkeit ist medienwirksam, aber nicht unbedingt neurowissenschaftlich. Aufklärung lebt von wissenschaftlicher Kritik – nicht von Mythen.“⁶¹

⁶¹ So in einem Vortrag bei einer Tagung des Wissenschaftszentrums NRW am 17. 11. 2004 (<http://www.information-philosophie.de/philosophie/neurophilosophie5.html>).

Vgl. Karl ZILLES / Gerd REHKÄMPER, Funktionelle Neuroanatomie. Lehrbuch und Atlas, Berlin 1998. – Von „einigen Mythen der Hirnforschung“, die es zu entzaubern gilt, spricht auch Michael HAGNER, *Homo cerebialis*, a. a. O. (Anm. 50), 252. Christian GEYER meint, hier einen „Rückfall in alte Gehirn-Mythologien“ feststellen zu können (Hirn als Paralleluniversum. Wolf Singer und Gerhard Roth verteidigen ihre Neuro-Thesen, in: DERS. [Hg.], *Hirnforschung und Willensfreiheit*, a. a. O. [Anm. 4], 86–91, 91). Und Helmut MAYER konstatiert, „dass sich in diesem Feld mittlerweile eine veritable Mythologie des Gehirns herausgebildet hat“ – besonders auch im Blick auf das Buch von Antonio DAMASIO, *Der Spinoza-Effekt*. Wie Gefühle unser Leben bestimmen, München 2003 (Ach, das Gehirn. Über einige neue neurowissenschaftliche Publikationen, in: Christian GEYER [Hg.], *Hirnforschung und Willensfreiheit*, a. a. O. [Anm. 4], 205–217, 212).

Letztgültiger Sinn im Licht der theologischen Vernunft

Fragen zur Reichweite transzendentalphilosophischer Glaubensverantwortung in Auseinandersetzung mit der Transzendentaltheologie Karl Rahners

1. Zur Form des gegenwärtigen Diskurses in der Fundamentaltheologie

In der nachkonziliaren Zeit (und davor) ist es im Rahmen des fundamentaltheologischen Diskurses zu paradigmatischen Aufbrüchen gekommen, die mit den Schlagworten „Immanenzapologie“ (im Anschluss an Blondel), „Transzendentaltheologie“ (Rahner), „hermeneutische Fundamentaltheologie“ (Biser), „narrative Theologie“ (Metz), „Theologische Handlungstheorie“ (Peukert), „Kontextuelle Fundamentaltheologie“ (Waldenfels), „Fundamentale Theologie“ (Schüssler Fiorenza) belegt sind und bereits durch die unterschiedlichen, durchaus sehr programmatischen, Bezeichnungen eine Pluralität innerhalb der gegenwärtigen Fundamentaltheologie anzeigen. Die fundamentaltheologische Landschaft hat sehr unterscheidbare Facetten ausgebildet, was abhängig vom jeweiligen Standpunkt als Bereicherung oder als beklagenswerte Zersiedlung verstanden wird. Mit den einer transzendental-philosophischen Glaubensverantwortung verpflichteten Ansätzen von Hansjürgen Verweyen, Thomas Pröpper und Klaus Müller, so sehr sie sich im Detail auch unterscheiden, werden nun seit Beginn der 90er-Jahre nicht etwa nur neue und modische Windräder in diese Landschaft gestellt, sondern neue Regionen erschlossen, die nach und nach besiedelt werden. Ohne Zweifel stellen diese innovativen Theorien eine echte Bereicherung für den theologischen Diskurs dar. Gleichwohl bergen sie m. E. aufgrund ihrer nachhaltigen methodologischen Fokussierung auf den (im Kern idealistisch-neuzeitlichen) Subjekt- und Personenbegriff eine gewisse Problematik. Diese besteht darin, dass mit dieser „neuen Methode“ mindestens subkutan ein diakritisches Moment in die Debatte um die Glaubensverantwortung eingeführt wird, das andere fundamentaltheologische Entwürfe und ihre Methode vorschnell mit dem Etikett „falsch“ oder „richtig“, „angemessen“ oder „unangemessen“ versieht. Diese Tendenz wird dadurch verstärkt, dass die – mit einer Neu-Etablierung gewiss notwendig verbundene – Abgrenzung gegenüber alternativen und zeitlich früheren Positionen sehr grundsätzlich schon auf der Ebene der Wahl des Ausgangsparadigmas und der Methodik angesetzt wird.¹ Zugespitzt ausgedrückt:

¹ Dies wird etwa deutlich in dem „Notenwechsel“ zwischen Thomas Pröpper und Hans-

Jede Fundamental-Theologie, die von sich her keinen philosophischen Letztbegründungsanspruch erhebt und / oder sich nicht der neuzeitlichen Subjektphilosophie verpflichten will, wird unter „Verdacht“ gestellt. Unter den Verdacht, die geforderte Glaubensverantwortung nicht nur de facto nicht zu leisten, sondern ex supposito überhaupt nicht leisten zu können. Dies führt in Konsequenz dazu, dass die unterschiedlichen Paradigmen verpflichtete Theologie nicht mehr in ihrer Gesamtheit wahrgenommen und gewürdigt werden (können), insofern man meint, deswegen sich von einer inhaltlichen Auseinandersetzung dispensieren zu können, weil schon ihre methodische Grundlage als defizitär ausgemacht scheint.² Insbesondere die dezidiert als genuin *theologische Methode*³ ausgewiesene Transzendentaltheologie Karl Rahners und deren tragende Theorieelemente (etwa der Existenzaufweis Gottes, die erkenntnistheoretische und freiheitstheoretische Validität der „transzendentalen Erfahrung“ (und damit der Subjekt- bzw. Personbegriff), das „übernatürliche Existential“ und die theologische (!) Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie) stehen in einer ganz überwiegend methodologisch motivierten Kritik, die an wirkungsgeschichtlich ebenso prominenter wie einflussreicher Stelle (so in der Neuauflage des LThK) platziert wird.⁴

Keineswegs soll an dieser Stelle die Form und der Inhalt dieser kritischen Rückfrage metakritisch zurückgewiesen werden, vielmehr soll auf eine Gefahr aufmerksam gemacht werden, die durch die „methodische Anlage“ der Anfragen – hier paradigmatisch der Rahnerkritik – fast unausweichlich gegeben ist. Diese besteht darin, dass eine inhaltliche Würdigung einer Gesamtkonzeption nicht in angemessener Weise geschehen kann, wenn sie artikuliert wird, *bevor* sie in ihrer hermeneutischen Geschlossenheit wahrgenommen

jürgen Verweyen, wo im Kontext der kontroversen Diskussion ihrer eigenen Ansätze die methodische Kritik bzw. Unzulänglichkeit anderer Fundamentaltheologien, insbesondere die spätere Konzeption Rahners, konstatiert wird. Vgl. Thomas PRÖPPER, Erstphilosophischer Begriff oder Aufweis letztgültigen Sinnes? Anfragen an Hansjürgen Verweyens „Grundriss der Fundamentaltheologie“, in: ThQ 174 (1994) 272–287 [= PRÖPPER, Begriff], Hansjürgen VERWEYEN, Glaubensverantwortung heute. Zu den „Anfragen“ von Thomas Pröpper, in: ThQ 174 (1994) 288–303 [= VERWEYEN, Glaubensverantwortung].

² Ein Beispiel: So verzichtet etwas Hansjürgen Verweyen fast vollständig darauf, den von ihm in seinem „Fundamentaltheologischen Grundriss“ heftig kritisierten Offenbarungsbegriff Karl Rahners selbst darzustellen. Vgl. Hansjürgen VERWEYEN, Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie, Regensburg 2000, 239–246 [= VERWEYEN, GLW].

³ Weil Transzendentaltheologie der Sache nach nicht die Anwendung der Transzendentalphilosophie auf die Theologie ist, stellt Rahner emphatisch fest: „Der Ansatz einer Transzendentaltheologie ist genuin theologisch.“ (Karl RAHNER, Art. Transzendentaltheologie, in: SM IV, 986–992, 986).

⁴ Vgl. Karl-Heinz MENKE, Art. Existential, übernatürliches, in: LThK³ III, 1115. Vgl. Thomas PRÖPPER / Magnus STRIET, Art. Transzendentaltheologie, in: LThK³ X, 188–190. Es verwundert, dass Pröpper und Striet in ihrem Artikel Rahners Grundkurs nicht als Literatur angeben.

wurde. Ein solches Vorgehen aber führt leicht dazu, wichtige inhaltliche und methodische Überschüsse zu übersehen, die ein anderer – u. U. auch konträrer (nicht kontradiktorischer!) – Entwurf der eigenen Theorie gegenüber bietet. Die Konsequenz hieraus ist, dass man „blinde Flecken“ hinsichtlich der Reichweite der eigenen Konzeption möglicherweise nicht in angemessener Weise wahrnimmt und deswegen einerseits die Möglichkeiten der „anderen Theologie“ unterschätzt, während man andererseits die eigenen Möglichkeiten überschätzt. Diese Reichweitenproblematik gilt in verschärfter Form für die Theologie, weil sie aufgrund ihres spezifischen Materialobjekts (der dreifaltige Gott) und Formalobjekts (der Glaube an den sich offenbarenden Gott der Gnade) in gewisser Weise „Alles“ bedenkt, ohne diesem „Alles“ auch nur annähernd gerecht werden zu können. Dies ist der Fall, insofern der *Abstand* zwischen methodisch-begrifflicher Abstraktion und Artikulation und der abstrahierten und artikulierten Wirklichkeit (Gott als das offenbare, unbegreifliche Geheimnis) in keiner Wissenschaft größer sein könnte als in der Theologie. Gerade deswegen kann in ihr aus immanenten Gründen – sieht man von der natürlich immer gegebenen Möglichkeit eines horrenden Unsinnns einmal ab – das heuristische Prinzip eines „alles oder nichts“ und einer ein-eindeutigen Falsifikation bzw. Verifikation nicht ohne weiteres zur Anwendung kommen, weil letztlich alle theologische Aussagen Aussagen in das Geheimnis hinein sind und deswegen in einer recht verstandenen Weise „notwendig falsch“ sind. Deswegen möchte ich dafür eintreten, eine Pluralität des Denkens innerhalb der einen Theologie wertzuschätzen. In dieser Pluralität nämlich, die nichts gemeinsam hat mit einem Pluralismus der Beliebigkeit, spiegelt sich die Wahrheit des Glaubens, deren „Gegenstand“ – Gott als das unumgreifbare Geheimnis – sich einem mit Ausschließlichkeit auftretendem Zugriff des Denkens *ex supposito* entzieht.

Zum Vorgehen

In diesem Beitrag soll es keineswegs darum gehen, Rahners Theologie, die keine Philosophie ist und eine solche zu sein auch nicht beansprucht, einer Kritik gegenüber zu immunisieren oder die einzelnen Kritikpunkte, über deren Berechtigung (wenn überhaupt [s. o.]) nur der theologische Diskurs und nicht einzelne Lager oder Kombattanten entscheiden, „apologetisch“ zu entkräften. Vielmehr soll es darum gehen, auf dem Hintergrund des fundamentaltheologischen Ansatzes Rahners, der als transzendental-theologischer bei der Offenbarung selbst ansetzt, um von dieser eine intellektuell redliche transzendente Analyse des Menschen vorzulegen, Rückfragen – insbesondere theologische – zur Reichweite einer transzendental-philosophisch ansetzenden Glaubensverantwortung zu formulieren. Hierzu sollen im Anschluss an eine kurze, gewiss unvollständige, Relecture Rahnerscher Transzendental-

theologie kritische Anfragen gegenüber den Möglichkeiten (nicht der Möglichkeit an sich) einer sich transzendentalphilosophisch selbst-verpflichteten Glaubensverantwortung gerichtet werden. Dies soll geschehen, indem aus dezidiert theologischer Perspektive die philosophische Kategorie von „Letztgültigem Sinn“, wie sie exemplarisch von Hansjürgen Verweyen in den theologischen Diskurs implementiert wurde, betrachtet wird. Das erkenntnisleitende Interesse hierbei besteht darin, wenigstens in Ansätzen die Reichweite philosophischer Paradigmen *innerhalb* der Theologie zu prüfen.

Wenn man so will, geht es also um eine „Verantwortung der Philosophie“ vor dem Forum einer „theologischen Vernunft“, oder besser vor dem Glaubensgewissen eines gläubigen Menschen. Als theologische Referenz beziehe ich mich dabei deswegen auf Karl Rahner, weil seine Transzendentaltheologie in besonderer Weise auf dem Prüfstand zu stehen scheint und so zugleich in der Gefahr, dass sein Denken – ehrenvoll gewiss – schon heute zur Theologiegeschichte gemacht wird – und so zu einem vergangenem.

2. Fundamentaltheologie *nach* (secundum) Karl Rahner – Zur Methode der Glaubensverantwortung bei Karl Rahner

Auch wenn Karl Rahner in seiner akademischen Laufbahn nie einen fundamentaltheologischen Lehrstuhl innehatte und sich auch nie explizit als Fundamentaltheologe verstanden hat, so ist doch sein gesamtes theologische Werk von einem dezidiert glaubensverantwortenden und darin glaubenswerbenden Interesse geleitet. Als Frucht dieses Interesses an einer fundamentalen Theologie darf gewiss die formale Ausarbeitung *und* die inhaltlich konkrete Durchführung einer „transzendentalen Methode“ angesprochen werden, wie sie von Rahner selbst im „Grundkurs des Glaubens“ für *alle* klassischen fundamentaltheologischen Traktate (Gott / Offenbarung / Jesus Christus / Kirche) methodisch exemplarisch und inhaltlich vollständig geleistet wurde. Dabei ist für seine Transzendentaltheologie vielleicht weniger die ihm nur von außen zugeschriebene so genannte – und darin zu vielen Missverständnissen Anlass gebende – „anthropologische Wende der Theologie“ kennzeichnend, als eine neue Zuordnung von Dogmatik und klassischer Apologie, deren anzustrebendes Ziel Rahner in einer „fundamentaltheologische[n] Dogmatik“⁵ sieht. Kennzeichnend für diese ist die Forderung nach einer stärkeren „Einheit und Perichorese von Fundamentaltheologie und Dogmatik“⁶, um den lebendigen Glaubens-vollzug (fides qua) aus dem vorgegebenen Glaubens-inhalt

⁵ Karl RAHNER, Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester heute, in: DERS., SzTh VI., Einsiedeln u. a. 1965, 139–167, 159 [= RAHNER, Ausbildung].

⁶ Karl RAHNER, Zur Reform des Theologiestudiums, Freiburg i. Br. u. a. 1981, 83 [= RAHNER, Reform]. Vgl. RAHNER, Ausbildung 159f. Vgl. Karl RAHNER, Theologie und Anthropologie, in: DERS., SzTh VIII., Einsiedeln u. a. 1967, 43–65, 60 [= RAHNER, Anthropologie].

(der *fides quae*) selbst als intellektuell redlich und existentiell wirksam zu erweisen. Die „Vernünftigkeit“, besser die unüberbietbare „Menschlichkeit“ des christlichen Glaubens zu erweisen, um darin zugleich sich selbst und anderen gegenüber die *fides qua*, als einen „totalen Grundvollzug des menschlichen Daseins“⁷ zu verantworten, setzt zunächst und basal eine positiv *inhaltliche* Bestimmung dieses Glaubens voraus, weil nicht „gewusst werden kann, was ‚fides qua‘ ist, ohne dass man sagt, was ‚fides quae‘ ist“⁸. Die Besinnung auf die *fides quae*, das heißt konkret das Ringen und die hermeneutische Auseinandersetzungen mit den Offenbarungswahrheiten selbst, die durchaus auch in satzhaften Propositionen ausgesagt werden können⁹, gehört zum *Grundwesen* des Christentums. Dieses nämlich darf sich aufgrund der inkarnatorischen Offenbarung – wie Rahner in deutlicher Abgrenzung zur neuzeitlichen Religionsphilosophie festhält – nicht als das übergeschichtlich, apriorisch „Selbstverständliche“ begreifen, sondern als sich von einem bestimmten geschichtlichen Punkt ausbreitend, „erst nach und nach die Einzelnen erreichend, (...) sich so mitteilend, erst sagen [muss], was es sei und warum es Glauben fordere“¹⁰.

Für die „transzendente Methode“ bedeutet dies in Konsequenz, dass sie eben nicht „ur“-*ursprünglich* beim Menschen ansetzt und so bei einem notwendigerweise kontingenten, zeitgeschichtlich herkunftigen Selbstverständnis, sondern bei der Offenbarung, die freilich von sich her einen Menschen voraus-*setzt*, der in dieser sein Heil *erkennen* und getragen von der „freien“ Gnade *frei* annehmen kann. „Nur“ auf dieser gewissermaßen ‚theo-nom verfügen‘ Grundlage bestimmt Rahner das Formalobjekt der Fundamentaltheologie als

„die wissenschaftlich genaue und methodische Reflexion auf die heute existentiell wirksamen Gründe des Glaubens an die Ergangenheit der christlichen Offenbarung und deren zentrale Inhalte, wobei diese Reflexion den [Glaubens-] Grund zur Gege-

Vgl. Karl RAHNER, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. u. a. 1976 u. ö., 22 f. [= RAHNER, Grundkurs].

⁷ Karl RAHNER, Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube, in: DERS., SzTh VII., Einsiedeln u. a. 1966, 54–76, 64 [= RAHNER, Redlichkeit].

⁸ RAHNER, Überlegungen 94.

⁹ Insofern ist es eine „dogmatische Religion“ mit einer „formulierte[n] Lehre“ mit propositionalem Wahrheitsanspruch. (Karl RAHNER, Art. Christentum, in: SM I, 720–744, 730 [= RAHNER, Art. Christentum]. Die „amtliche“ Wortoffenbarung Gottes [hat] selbst schon ein Wissen von begrifflicher und satzhafter Art als Moment in sich (...), das *als* solches Moment des Glaubens und einer verantwortbaren Verkündigung auf andere hin zur weiteren Entfaltung, Reflexion und Konfrontation mit anderen Erkenntnissen treibt und von sich her die Reflexion möglich macht.“ (Karl RAHNER, Art. Theologie, in: SM IV, 860–874, 862 [= RAHNER, Art. Theologie]).

¹⁰ RAHNER, Art. Christentum 720.

benheit bringt, indem sie in einem damit auf die begründete Sache selbst blickt und die Möglichkeit ihrer existentiellen Aneignung bedenkt.“¹¹

Auf dem Hintergrund dieser Aussage kann man mit Karl Lehmann festhalten:

„Zunächst wird die *Wirklichkeit* und *Faktizität* der christlichen Offenbarung vorausgesetzt und von da aus nach den subjektiven, anthropologischen und religionsphilosophischen Bedingungen gefragt, *warum* der Mensch als in Freiheit erkennende und handelnde Personalität von seiner eigenen ‚Natur‘ her sich auf so etwas wie ‚Offenbarung‘ einlassen kann und darf.“¹²

Dabei ist es für Rahner – nicht zuletzt aufgrund der Glaubens-*wahrheit* selbst – selbstverständlich, dass „nichts Beliebiges geoffenbart und in der Theologie bedacht [wird], sondern das, was das Heil des Menschen meint.“¹³ Aber ebenso selbstverständlich ist es für ihn auch, dass der Mensch nicht von sich aus die letzten (!) und einzigen (!) Koordinaten für dieses Heil bestimmen kann, das – als Gott in der *Selbstmitteilung* seiner wesenhaften Unbegreiflichkeit, als „mysterium stricte dictum – der Mensch kraft seiner endlichen Geistigkeit, seiner endlichen Vernunft und seiner endlichen Freiheit weder *ausdenken* noch *aus-denken* kann.

Rahners transzendentes Denken setzt von daher bewusst – so verdächtig dies zunächst auch für eine neuzeitlich und modern geprägte Denkungsart klingen mag – *nicht* beim Menschen im Sinne eines idealistischen, sich methodisch autonom verstehenden Subjekts selbst an¹⁴, sondern beim Menschen als demjenigen, der immer schon der „Hörer der Botschaft“¹⁵ ist. Das heißt: Rahner setzt also in seiner dogmatischen Fundamentaltheologie bzw. in seiner fundamentaltheologischen Dogmatik die Wahrheit des christlichen Glaubens und deren geschichtlich greifbare und wirksame Realität in Glaube, Hoffnung und Liebe voraus. Diese in der Tat äußerst *gehaltvolle* Voraussetzung zeitigt unmittelbare Konsequenzen für die *Gestalt* seiner Argumentationsarchitektur. So erklärt sich zum einen, dass Rahner relativ unbefangen von einer „Verschränkung von Philosophie und Theologie“¹⁶, was nicht deren Identität (!) bedeutet, ausgehen kann (ja muss), insofern deren erste und letzte

¹¹ RAHNER, Ausbildung 160.

¹² Karl LEHMANN / Karl RAHNER, Ein Porträt, in: DERS. / RAFFELT, Albert (Hgg.), *Rechenschaft des Glaubens. Karl Rahner-Lesebuch*, Freiburg i. Br. u. a. 1979, 13*–53*, 30* [= LEHMANN, Porträt].

¹³ Karl RAHNER, Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie, in: Johannes FEINER / Magnus LÖHRER (Hgg.), *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Bd. II., Einsiedeln u. a. 1967, 406–420, 409 [= RAHNER, Grundsätzliche Überlegungen].

¹⁴ Der Begriff des „Subjekts im idealistischen Sinne“ ist hier heuristisch lediglich zu verstehen als Kennzeichnung eines bestimmten philosophischen Selbstverständnisses.

¹⁵ RAHNER, Grundkurs 35.

¹⁶ Vgl. RAHNER, Grundkurs 35.

Bezogenheit durch den Schöpfungsglauben und die Universalität des Gnadenhandelns Gottes *theologisch* validiert ist. Zum anderen wird einsichtig, warum Rahner so nachhaltig nicht nur die prinzipielle Erkennbarkeit Gottes unterstreicht, sondern darüber hinaus auch einen bei der menschlichen Personenerfahrung ansetzenden Gottesaufweis vorlegt, an dessen Ende ein Realitätserweis steht¹⁷, *bevor* er den Menschen als das Ereignis der Selbstmitteilung Gottes in den Blick nimmt. Die dahinter stehende Logik ist klar, denn die fundamentaltheologisch-dogmatische Behauptung einer Offenbarung setzt erkenntnistheoretisch die Existenz Gottes voraus, weil ohne deren Sicherstellung jede weitere Rede von einer Gottes-Rede (als gen. subj. und obj.) ohne Fundament bliebe. Die methodische Supposition der Glaubenswahrheit und die durch sie angezeigte Wirklichkeitsbehauptung werden vollends deutlich in dem von Rahner rekonstruierten Personenbegriff, der sich aus der „Botschaft des Christentums“ ergibt. Denn:

„Sie ruft eben den Menschen vor die wirkliche Wahrheit seines Wesens. Vor die Wahrheit, in der er unentrinnbar eingefangen bleibt, wenn auch letztlich dieses Gefängnis die unendliche Weite des unfassbaren Geheimnis Gottes ist.“¹⁸

Entsprechend dem dezidiert theologischen Ausgangspunkt bestimmt Rahner „Personalität als *Voraussetzung* der christlichen Botschaft“¹⁹, als Bedingung der Möglichkeit einer „kollektiven“ echten und deswegen freien Heilsgeschichte und der Vollendung des Einzelnen im „Empfang seines eigenen, einmaligen, ewigen Heils“²⁰. Dabei ist das theologisch vorgegebene Gefälle der Argumentationslogik genau zu beachten: Keineswegs wird die transzendente Struktur der menschlichen Person als eines sich selbst aufgegebenen Subjektes mit den Mitteln einer sich methodisch autonom gebärdenden philosophischen Vernunft deduziert, sondern umgekehrt wird das „Wesen Mensch“ von einer offenbarungsgemäßen Anthropologie her entwickelt. Dies hat freilich erhebliche Konsequenzen für das Menschenbild in den theonom (qua Schöpfung und Erlösung) aufeinanderbezogenen transzendentalen Grund-Dimensionen von realer, nicht nur formaler *Transzendenz* auf das in Gnade und Selbstmitteilung nahe Geheimnis und von unausweichlicher, nicht nur postulierter geschichtlicher Kreatürlichkeits- und Kontingenzerfahrung. Von diesen Fixpolen ausgehend, durch die der Mensch aufgrund einer sein ganzes Wesen durchziehenden Wovonher- und Woraufhin-Erfahrung aufgerufen wird, sich *frei* zu *erkennen* als derjenige „Geist, der sich als solcher erfährt, indem er sich nicht als *reiner* Geist erfährt“²¹, werden die weiteren

¹⁷ Vgl. RAHNER, Grundkurs 42–46.

¹⁸ RAHNER, Grundkurs 35.

¹⁹ RAHNER, Grundkurs 37.

²⁰ RAHNER, Grundkurs 37.

²¹ RAHNER, Grundkurs 43.

transzendentalen Strukturen der menschlichen Personalität entfaltet: der Mensch als ‚Wesen der Gottes und Welt-Erkenntnis‘ in ‚Verantwortung und Freiheit‘ und der Mensch als ‚Verwiesener auf das unbegreifliche Geheimnis‘ in ‚Geschichtlichkeit, Welthaftigkeit und Gesellschaftlichkeit‘. Die theologische Qualifizierung der in menschheitsgeschichtlich diachronen und synchronen *einen* menschlichen Transzendentalität, die nur heuristisch in einem nachträglichen Reflexionsakt in diese unterschiedlichen (aber nicht zu trennenden) Dimensionen hinein analysiert werden dürfen (ohne dass man sie nachträglich wiederum zu einem „neuen“ Ganzen synthetisieren könnte), impliziert freilich insbesondere für das Verständnis des menschlichen Erkenntnis- und Freiheitsvermögens eine Sichtweise, die eine „profane“ Philosophie nicht ohne weiteres erreichen kann (und womöglich auch nicht will). Denn sowohl die menschliche Erkenntnis als auch seine Freiheit, die als „transzendente Eigentümlichkeiten“²² gleichermaßen Bedingungen der Möglichkeit seines Subjekts- bzw. Personseins und dessen „Grundeigentümlichkeiten“ sind, sind bleibend getragen und nur so ermöglicht, eröffnet und deswegen auf radikal alles geöffnet durch das Transzendente von dem her und auf das hin der Mensch das ‚Wesen einer realen Transzendenz‘ *ist*. In christlicher, d. h. in gleichermaßen schöpfungs- und offenbarungstheologischer Perspektive, ist dieses Transzendente freilich das absolute Geheimnis radikaler Nähe in analogisch (nicht dialektisch!) differenzierter Einheit Schöpfer und das Heil. Dieses Geheimnis eröffnet sich (durch den Gottmenschen Jesus Christus als Erlöser, Offenbarer und Mittler auf Ewig) dem Menschen und „(begründet) so gerade allererst den Menschen als Subjekt *dauernd*“²³. Dieser theologischen Logik entsprechend kann dann weder die Erkenntnis noch die Freiheit des menschlichen Subjekts als selbst-ursprünglich, selbst-gründend oder als absolut-autonom verstanden werden. Das, was Thomas Pröpper und Georg Essen in einer idealistisch-freiheitsanalytischer Perspektive der menschlichen Freiheit zusprechen, nämlich das Vermögen „des unbedingt Sich-Öffnens, Sich-Entschließens und Sich-Verhaltens“²⁴, kann Rahner nur als vom schöpferisch freien Gott der Gnade *ermöglichtes und getragenes* „unbedingtes“ Sich-Öffnen etc. gelten gelassen werden. Eine solche Sichtweise ergibt sich für ihn zwingend sowohl von der Schöpfungstheologie als auch von der Offen-

²² RAHNER, Grundkurs 48.

²³ RAHNER, Grundkurs 63 [Herv. TF].

²⁴ Georg ESSEN, Der „wahre Mensch“ und die Bestimmung unseres Menschseins. Die Christologie vor der Herausforderung des Naturalismus, in: Peter NEUNER (Hg.), Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie. Die Mind-Brain-Debatte und das christliche Menschenbild, Freiburg i. Br. u. a. 2002, 129–155, 139 [= ESSEN, Mensch]. Vgl. die Thomas PRÖPPER, Zur theoretischen Verantwortung der Rede von Gott. Kritische Adaption der Rede von Gott, in: DERS., Evangelium und freie Vernunft, Freiburg i. Br. u. a. 2001, 72–92, 79 [= PRÖPPER, Verantwortung].

barungstheologie her. Denn von ersterer her ist Freiheit als Vermögen eines endlichen Geistes zutiefst eine „kreatürliche Freiheit“²⁵, die ihren eigentlichen Sinn, ihr letzte Bedeutung und Würde aus offenbarungstheologischer Sicht aus dem Vermögen schöpft, Gottes Selbstmitteilung zu erkennen und in freier Liebe als „ihr“ Heil anzunehmen:

„Die Freiheit, so wie sie von Gott her dem Menschen schöpferisch dauernd zugesagt wird, ist die Freiheit der absoluten Annahme des absoluten Geheimnisses, das wir Gott nennen, und zwar so, dass Gott nicht einer der ‚Gegenstände‘ ist, an dem neben anderen sich eine neutrale Wahlfreiheit sachhafter Art betätigt, sondern derjenige, der in diesem absoluten Akt der Freiheit erst dem Menschen aufgeht und an dem das Wesen der Freiheit selbst allein zu seinem vollen Wesensvollzug kommt.“²⁶

Weil in jedem menschlichen Akt eine – wenn auch unthematische – schöpferische und offenbarende Gottesrelation habituell gegeben ist und aktuell realisiert wird, ist auch „in jedem Akt der Freiheit Gott als ihr tragender Grund und letztes Woraufhin unthematisch gegeben“²⁷. Gott nämlich als „das erkenntnismäßige und willentlich unumgreifbare Woraufhin der einen, ursprünglichen Transzendenz des Menschen, die sich in Erkenntnis und Liebe [Freiheit als dialogisches Vermögen der Liebe] auseinanderlegt“²⁸.

Mit diesem theologischen Vorverständnis aber ist gewissermaßen der *objektive*, ja wenn man so will, der *theo-nome* Pol der menschlichen Transzendentalität gegeben, dessen subjektive Pol die *transzendente Erfahrung*²⁹ ist, als dem erkenntnismäßigen und freiheits-praktischen Ort der immer gleichursprünglich dreistrahligten Ich-, Welt- und Gottesrelation eines Subjekts, das sich nur als Person in dieser dreifachen Relation wirklich selbst richtig verstehen kann. Die „transzendente Erfahrung“ aber lässt sich angemessen nur dann interpretieren, wenn man sie zunächst als Chiffre begreift, die den *Akt-Vollzug* jedweden menschlichen Erkenntnis- und Freiheits-Aktes bezeichnet und durch diese deiktische Anzeige aus dem Status des unthematisch Bewussten in den des thematisch Gewussten überführt. Erst in zweiter Linie darf sie dann als ein nachträglicher Reflexionsbegriff verstanden werden, der vom *aktuellen Vollzug* des „transzendentalen *Erfahrens* (!)“ abstrahiert und so als ein theoretischer und darin zugleich „metapraktischer“ Ausdruck für eine *dynamisch vollzogene Wirklichkeit* in die theologische (!) Erkenntnis- und

²⁵ Vgl. Karl RAHNER, *Theologie der Freiheit*, in: DERS., *SzTh VI.*, Einsiedeln u. a. 1965, 215–238, 218 [= RAHNER, *Freiheit*].

²⁶ RAHNER, *Freiheit* 216.

²⁷ RAHNER, *Freiheit* 217.

²⁸ RAHNER, *Freiheit* 217.

²⁹ „Das subjekthafte, unthematische und in jedweden geistigen Erkenntnisakt [und Freiheitsakt] mitgegebene, notwendige und unaufgebbare Mitbewusstsein des erkennenden Subjekts und seine Entschränktheit auf die unbegrenzte Weite aller möglichen Wirklichkeit nennen wir die *transzendente Erfahrung*.“ (RAHNER, *Grundkurs* 31).

Freiheitslehre eingeführt wird. Daraus folgt aber, dass man den formalen Gestalt-Begriff der „transzendentalen Erfahrung“ nur dann vollständig erfasst, wenn man dabei gleichzeitig seinen material-inhaltlichen Gehalt mit-benennt: Als nachträglicher, apriorischer Abstraktionsbegriff bleibt er selbst auf der Ebene des Begrifflichen *immer* untrennbar gekoppelt an den ursprünglichen, aposteriorischen Bezugsort, in dem sich die „transzendente Erfahrung“ als notwendig geschichtliche tatsächlich und realiter vollzieht: als Ich-, Welt- und Gottes-Erfahrung. Inhaltlich lässt sich die durch den Begriff der „transzendentalen Erfahrung“ angezeigte Wirklichkeit des menschlichen Erkenntnis- und Freiheitsvollzug³⁰ wie folgt fassen:

- Von transzendentaler *Erfahrung* (!) kann und muss gesprochen werden, insofern sie als *mit-gegebene* die *apriorische* Möglichkeitsbedingung jedweder *aposteriorischen*, kategorialen und geschichtlichen, d.h. aber wirklichen *Erfahrung* ist, die ihrerseits gleichursprünglich³¹ die Bedingung der Möglichkeit des transzendentalen *Mit*-bewusstseins des Subjekts ist.³² Sie ist deshalb das Sensorium für das „In der Welt sein“ und darin für eine mögliche *geschichtliche* Selbstmitteilung Gottes.
- Sie heißt *transzendente* (!) Erfahrung, weil sie zu den apriorischen Strukturen des Subjekts in Erkenntnis und Freiheit gehört *und* der Überstieg über alle Gegenstände und Kategorien bedeutet. Sie ist deshalb auch das Sensorium für das „Mehr als Welt“ und somit für eine mögliche Selbstmitteilung *Gottes*.
- Sie bezeichnet die Erfahrung der *Transzendenz* und birgt darin von vornherein – anders als etwa in der Transzendentalphilosophie Kants – „einen Seins- und Gottesbezug“³³, wie Nikolaus Knoepffler sehr zutreffend analysiert.

³⁰ Vgl. RAHNER, Grundkurs 31 f.

³¹ „Das Kategoriale vermittelt das Transzendente und umgekehrt, wenn auch dieses gegenseitige Bedingungsverhältnis selbst nicht als fixe Größe zu denken ist, sondern selbst nochmals eine Geschichte hat, so dass dieses Verhältnis und seine Geschichte gar nicht adäquat thematisiert werden können.“ (Karl RAHNER, Bemerkungen zum Problem des „anonymen Christen“, in: DERS., SzTh X., Einsiedeln u. a. 1972, 531–546, 539 [= RAHNER, Bemerkungen – Christen]).

³² Vgl. RAHNER, Grundkurs 61. Rahner bezeichnet hier die in der transzendentalen Erfahrung grundlegende transzendente Erkenntnis Gottes als eine *aposteriorische*, weil „die transzendente Erfahrung des Menschen von seiner freien Subjekthaftigkeit sich immer nur in der Begegnung mit der Welt und vor allem der Mitwelt ereignet“.

Vgl. Gerd NEUHAUS, Transzendente Erfahrung als Geschichtsverlust. Der Vorwurf der Subjektlosigkeit an Rahners Begriff geschichtlicher Existenz und eine weiterführende Perspektive transzendentaler Theologie, Düsseldorf 1982, 50 ff. [= NEUHAUS, Erfahrung]. Er spricht von der „unausweichlichen Vermittlung transzendentaler Erfahrung“ (ebd. 50).

³³ Nikolaus KNOEPFFLER, Der Begriff „transzendental“ bei Karl Rahner. Zur Frage seiner Kantischen Herkunft, Innsbruck / Wien 1993, 184 [= KNOEPFFLER, Begriff]. Vgl. ebd. 89–103. Vgl. Erwin DIRSCHERL, Die Bedeutung der Nähe Gottes. Ein Gespräch mit Karl Rahner und Emanuel Levinas, Würzburg 1995, 209–214 [= DIRSCHERL, Bedeutung]. Vgl. ferner

- In ihr erfährt das Subjekt eine *Verfügtheit* „angesichts und aufgrund derer es sein Selbstverhältnis frei und erkennend vollziehen muss“³⁴ (Dirscherl).
- In der transzendentalen Erfahrung wird zudem die *Frage* nach dem Wovonher und dem Woraufhin (Ursprung und Ziel) des Menschen provoziert. In ihr „konzentriert sich die Erfahrung der Kreatürlichkeit und der gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes ursprünglich und unthematisch am subjektiven Pol des Bewusstseins.“ (Dirscherl)³⁵
- In der transzendentalen Erfahrung ist eine transzendente und gnadenhafte Gotteserkenntnis immer schon *unthematisch und namenlos* gegeben, so dass sie die Grundlage für einen möglichen Gottesaufweis bildet.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass sich das (und jedes!) Subjekt aufgrund der „transzendentalen Erfahrung“ als *Person* (als selbstbewusste Relationalität) erkennt und in Freiheit anerkennt, zu der neben dem Selbst-Bezug insbesondere der relationale Bezug auf *das* andere (die untergeistige Umwelt) und basaler noch *den* Anderen konstitutiv gehört (die menschliche Mitwelt). Gleichzeitig ist in dieser apriorischen „Erfahrung“ des Subjektes als Person auch das Relat auf das bzw. den Ganz-Anderen, nämlich das Absolute oder Gott, gegeben (Mehr-als-Welt). Diese „Erfahrung“ aber – und an dieser Stelle geht Rahner nun eindeutig über in die Theologie – ist zugleich die menschlich, personale Erfahrung der personalen, göttlichen Selbstmitteilung, so dass in ihr auch eine „transzendente Offenbarung“ gegeben ist, die sich *auch* in dem qua transzendentaler Erfahrung angezeigten Kontingenzbewusstsein des menschlichen Geistes artikuliert³⁶.

Mit dieser *theologischen* Rekonstruktion der menschlichen Transzendentalität ist in methodischer Hinsicht der Boden bereitet für die *inhaltliche* Durchführung einer fundamentaltheologischen Dogmatik. Mit dem sich anschließenden Projekt einer „transzendentalen Christologie“ wird nunmehr einerseits ein weiterer Schritt getan und mit dem dezidierten Rekurs auf die Christologie gleichzeitig wiederum der ursprüngliche theologische Ort einge-

Rolf BAUERDICK, Transzendente Subjektivität oder Transzendentalität des Subjekts. Die mystagogische Theologie Karl Rahners am Ende der Moderne, in: FZPhTh 33 (1986) 291–310, bes. 303–305. Bauerdick stellt fest, dass Rahner im Gegensatz zu Kant die „Immanenz des Erkenntnissubjekts“ (ebd. 303) durchbreche. Neuhaus konstatiert, dass Rahner bewusst „eine Umkehrung der transzendentalen Fragestellung Kants“ vollziehe, indem er „bei einem immer schon wirksamen Weltbezug des Subjekts“ ansetze. (NEUHAUS, Erfahrung 48). Dem ist unumwunden zuzustimmen.

³⁴ DIRSCHERL, Bedeutung 210.

³⁵ DIRSCHERL, Bedeutung 211.

³⁶ Für Richard Schaeffler ist der Begriff der „transzendentalen Erfahrung“ zwar paradox, aber unumgänglich. „Der Begriff ‚transzendente Erfahrung‘ bezeichnet (...) ein in die Reflexion nicht einholbares Moment [des] Kontingenzbewusstseins menschlicher Transzendentalität.“ (Richard SCHAEFFLER, Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott, Freiburg i. Br. u. a. 1982, 51).

holt, von dem aus die Analyse der transzendentalen Strukturen des Menschen ihren Ausgang nahm: die Glaubenswahrheit, wie sie in „fides quae“ und „fides qua“ in den Modi von Glaube, Hoffnung und Liebe im Bekenntnis der Kirche gegenwärtig ist.

Spätestens an dieser Stelle zeigt sich nunmehr, dass eine Glaubensverantwortung, die von einer Einheit und Perichorese von Fundamentaltheologie und Dogmatik ausgeht, notwendigerweise eine hermeneutische Zirkelstruktur aufweist, die deswegen keinen „circulus vitiosus“ darstellt, weil sie von der „Sache“ selbst impliziert ist: Sie ist einer christlichen Fundamentaltheologie aufgegeben, weil die Heils-erkenntnis (als der notwendigen Bedingung der Möglichkeit der Glaubensverantwortung) nur im Glaubensengagement möglich ist und von diesem Glaubensengagement auch methodisch nicht suspendiert werden kann:

„Von der Natur der Sache her kann ein solcher Begründungszusammenhang im allgemeinen gar nicht anders gedacht werden als im Zirkel des einen Glaubens. Denn Heilserkenntnis betrifft per definitionem einen Gegenstand, der den ganzen Menschen meint und beansprucht. Wenn es überhaupt eine dem konkreten jeweiligen Erkenntnisvollzug vorausgehende Korrespondenz zwischen Erkenntnisart einerseits und Erkenntnisgegenstand andererseits geben muss, dann ist von vornherein klar, dass die Heilserkenntnis des Heilsgegenstandes – Glaube genannt – nur vom ganzen Menschen im Engagement seiner Existenz geleistet werden kann, dass es also von vornherein in diesem Falle keinen Punkt seiner Existenz geben kann, der außerhalb dieses Erkenntnisvollzuges stünde.“³⁷

Damit zeigt sich rückblickend, dass die gläubig vollzogene und (fundamental)-theologisch reflektierte Supposition von Wahrheit und Wirklichkeit der christlichen Offenbarung geradezu das Proprium von Rahners fundamental-theologischer Methode darstellt, die man nicht aus dem Blick verlieren darf, wenn man einzelne Theorieelemente aus ihr herauslöst, um sie als solche kritisch zu betrachten.³⁸ Umgekehrt bedeutet dies aber auch, dass sich diese Me-

³⁷ RAHNER, Grundkurs 239f.

Diese axiomatische Festlegung ist letztlich gnadentheologisch begründet: „Eine wirkliche und wirksame Erfassung der geschichtlichen Glaubensbegründung ist nur in dem gnadenhaften Vorgang des freien Glaubens selbst gegeben und übt also ihre glaubensbegründende Funktion aus als ein Moment innerhalb des Glaubens im Zirkel eines gegenseitigen Bedingungsverhältnisses zwischen transzendentaler Gnadenerfahrung und geschichtlicher Erfassung glaubensbegründender Ereignisse.“ (RAHNER, Grundkurs 237).

³⁸ Dies bezieht sich etwa auf die Anfrage gegenüber Rahners Theologumenon vom „übernatürlichen Existential“ von Verwey oder die Kritik an der mangelnden Verhältnisbestimmung von „Theologie und Philosophie“ bei Thomas Pröpper. (Vgl. Hansjürgen VERWEY, Wie wird ein Existential übernatürlich? Zu einem Grundproblem der Anthropologie Karl Rahners, in: TThZ 95 (1986) 115–131. Thomas PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 1991, 123–137 [= PRÖPPER, Erlösungsglaube]. Thomas PRÖPPER / Magnus STRIET, Art. Transzendentaltheologie, in: LThK³ X, 10,

thode gegenüber anderen fundamentaltheologischen Argumentationslinien zu bewähren hat, ohne dass man von vornherein von einer kontradiktoryschen Ausgangslage ausgehen müsste, die dann „mit Notwendigkeit“ verhindert, andere Formen theologischen Denkens zu würdigen.

3. Fundamentaltheologie *nach* (post) Karl Rahner – Zur Kritik der Glaubensverantwortung bei Karl Rahner

Etwa seit Beginn der 90er-Jahre scheint sich in der deutschsprachigen Fundamentaltheologie ein neues Paradigma für die Glaubensverantwortung herauszubilden und zu etablieren, das sich einer dezidiert transzendental-philosophischen Methode verpflichtet weiß, die ihrerseits basal auf dem ursprünglich neuzeitlich entwickelten Subjektbegriff aufbaut. Ihr Ziel ist die „Ermittlung philosophisch unhintergebarer Kriterien für die Erkenntnis und Verantwortung einer letztgültigen Offenbarung“³⁹, was mit dem Organon einer methodisch autonom gesetzten „philosophischen Vernunft“ erreicht werden soll. Hierbei markiert zweifellos das „Aposteriori des Glaubens“ den Referenzpunkt einer Denkbewegung, die dann allerdings – durch den Offenbarungsanspruch gleichsam dazu ermächtigt – von allen Glaubensdaten absehend unter Zuhilfenahme rein transzendentalphilosophischer Reduktionen, Deduktionen und Kategorien die menschliche Elementarstruktur in ihrer Apriorität so entfaltet, dass die christliche Rede von Gott und seiner Offenbarung zwar nicht in ihrer Tatsächlichkeit *begründet*, aber doch als zutiefst *sinnvoll* einsichtig gemacht wird.

Entsprechend diesem Anliegen markiert Hansjürgen Verweyen den theologischen Fixpunkt in einem „traditio-Axiom“, durch das sowohl die Offenbarung (in Korrespondenz von Gehalt und Gestalt) als auch die menschliche Elementarstruktur als durch „Hingabe“ gekennzeichnet wird. Die Aufgabe der Fundamentaltheologie besteht demnach in dem Aufweis, dass die menschliche Existenz *wesentlich* und nicht nur *akzidentiell* auf das traditio-Geschehen und damit auf die spezifisch christliche Offenbarung *hingeordnet* ist.⁴⁰ Die Achse seiner rein philosophisch ansetzenden Begründungsstrategie bildet ebenso anschließend wie radikal neu ansetzend die Eruiierung eines subjekttheoretisch validierten „Begriffs letztgültigen Sinns“, der schließlich als

188–190. Karl-Heinz MENKE, Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre, Würzburg 2003, 178 [= MENKE, Kriterium]. Dazu vgl. Thomas FÖSSEL, Warum ein Existential übernatürlich ist. Anmerkungen zur kontroversen Diskussion um Karl Rahners Theologumenon vom „übernatürlichen Existential“, in: ThPh 80 (2005) 389–411.

³⁹ Paul PLATZBECKER, Radikale Autonomie vor Gott denken. Transzendentalphilosophische Glaubensverantwortung in der Auseinandersetzung zwischen Hansjürgen Verweyen und Thomas Pröpper, Regensburg 2003, 31 [= PLATZBECKER, Autonomie].

⁴⁰ Vgl. VERWEYEN, GlW³ 55.

formal koinzident mit dem christlichen Offenbarungsanspruch ausgewiesen wird. Ich spreche daher im Weiteren im Blick auf Verweyen von einem „Sinn-Paradigma“.

Struktural ähnlich, in der Durchführung gleichwohl sehr different zu Verweyen geht auch Thomas Pröpper vor, wenn er auf „den zentralen Inhalt des christlichen Glaubens, Gottes Selbstmitteilung als Liebe“⁴¹ referiert, um dann seinerseits auf der Grundlage einer transzendentalphilosophischen Freiheitsanalyse⁴² die Sinnhaftigkeit des christlichen Gottes- und Offenbarungsglaubens aufzuweisen, indem schließlich das Offenbarungsgeschehen in freiheitstheoretischer Sicht rekonstruiert wird.⁴³

Korreliert man dieses, wesentlich durch Pröpper und Verweyen implementierte, „neue“ fundamentaltheologische Verfahren mit der transzendentaltheologischen Methodik bei Rahner, so zeigt sich bereits auf einer ersten formalen Ebene zwar einerseits eine Strukturanalogie im Blick auf die *transzendente* Methodik (Kongruenz), andererseits aber auch schon ein höchst grundsätzlicher Unterschied (Disgruenz). Dieser besteht darin, dass – wie gezeigt – Rahners *gesamte* Fundamentaltheologie einschließlich der Analyse der transzendentalen Strukturen des Menschen im Horizont des als „wahr“ gesetzten Offenbarungsanspruchs betrieben wird⁴⁴ und er deswegen bewusst theologische Interventionen aus dem Offenbarungsglauben innerhalb seiner transzendentaltheologischen Argumentation zulässt. Demgegenüber werden bei Verweyen und Pröpper im transzendental-philosophischen „Mittelteil“ ihrer Überlegungen sämtliche Offenbarungsdaten propositionaler und gnoseologischer Art wenigstens dem Anspruch nach vollständig sistiert. Bereits dieser erste Blick auf die (formativen und präfigurierenden) Grundintentionen Verweyens und Pröppers machen also aber *Kongruenz und Disgruenz* zu Rahners Anliegen und Methode gleichermaßen deutlich. Während Letzterer wie oben gezeigt in einem gewissermaßen *einstufigen* Verfahren die Glaub-möglichkeit und Glaub-würdigkeit der in Jesus Christus abschließend geschehenen Selbstmitteilung Gottes aus den Glaubens-inhalten selbst aufzeigen will und dieses methodisch-inhaltliche Vorgehen in Gänze als *theologisches* Unterfangen konzipiert, optieren Verweyen und Pröpper für ein *zweistufiges* Vorgehen, in dem die hermeneutische Aufgabe der Fundamental-theologie auf einer von der Transzendentalphilosophie zu leisten-

⁴¹ Thomas PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München ³1991, 273 [= PRÖPPER, Erlösungsglaube].

⁴² Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube 171–194.

⁴³ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube 194 und zur konkreten Durchführung 194–220.

⁴⁴ Vgl. RAHNER, Reform 83. Vgl. RAHNER, Grundkurs 24. Vgl. THOMAS VON AQUIN Sth, I q 12 a. 2; II-II. q. 109 a. 1 u. ad 2. Vgl. DERS., Art. Glaubenslicht, in: LThK² IV, 942–943 [= MALMBERG, Art. Glaubenslicht]. Vgl. DERS., Art. Analysis fidei, in: LThK² I, 477–483, 477–483 [= MALMBERG, Art. Analysis fidei].

den erstphilosophischen Fundierung aufbaut. Den Unterschied zur Methode Rahners markiert Präpper ausdrücklich, wenn er im Blick auf das Freiheitsparadigma feststellt:

„Argumentationslogisch ist entscheidend, dass dieser Aufweis die menschliche Hinordnung auf Gott nicht (wie *Karl Rahner* (...)) schon von Gott *her* erklärt und damit, um nicht zirkulär oder bloße Behauptung zu werden, von einem Gottesbeweis abhängig würde, sondern als Basis allein die Freiheit beansprucht, die er zugleich als Prinzip der menschlichen Antwortfähigkeit identifiziert.“⁴⁵

Nicht die Offenbarung in ihrer *materialen Inhaltlichkeit* (Gnade und Heil) und *gnoseologischen Funktionalität* bilden hier den Ausgangspunkt, sondern die Subjektanalyse, die freilich im Horizont der Glaubensaffirmation und einem formalen – gleichwohl dezidiert christlichen – Offenbarungsbegriff steht. Verweyen hat dieses zweistufige Verfahren in der Zeit bis zum Erscheinen seines „Grundrisses“ sukzessive⁴⁶ entwickelt und dort auch in expliziter, wenngleich vorsichtiger Abgrenzung von Rahner eindeutig firmiert, wenn er im unmittelbaren Kontext der Darstellung und Rechtfertigung seines eigenen (!) methodischen Vorgehens ausführt:

„Den „Zusammenhang zwischen transzendentaler Anthropologie und hermeneutischer Theologie hat erst K. Rahner deutlicher gemacht. (...) In der heutigen Diskussion scheint jedoch die Frage noch weiterer Klärung bedürftig, bis zu welchem Grad es Sache der *Fundamentaltheologie* (und nicht doch eher der Dogmatik) ist, den Glauben in seinen wesentlichen Inhalten (wenigsten auf einer ‚ersten Reflexionsebene‘) anthropologisch zu vermitteln. Genügt hier nicht der Versuch, das Offenbarungsgeschehen soweit auf seinen zentralen ‚Logos‘ zu hinterfragen, dass das Ganze der Theologie gleichsam in einem Brennpunkt [gemeint ist das „traditio-Axiom“] aufscheint (...)?“⁴⁷

Aufgrund dieser Differenzen, die m. E. gleichwohl nicht als Kontradiktionen eingestuft werden müssen, nimmt es daher nicht Wunder, dass Verweyen sein Denken zwar durchaus „in den Spuren Karl Rahners“ sieht, „dankbar an seine Vorleistungen anknüpfend“, dessen Transzendentaltheologie gleichwohl aus ihrer transzendental-(erst)philosophischen Perspektive zurückweisend:

„Dieses Nach-Denken geschieht allerdings – mit den Worten Präppers – im ‚Bedauern (...) über die Verabschiedung erstphilosophischen Fragens, wie sie seit Rahners Wende zur Transzendentaltheologie und der verbreiteten Rezeption des ‚übernatürlichen Existentials‘ fast überall erfolgte‘.“⁴⁸

⁴⁵ GEORG PRÖPPER, Gott hat auf uns gehofft ... Theologische Folgen des Freiheitsparadigmas, in: DERS., *Evangelium und freie Vernunft*, Freiburg i. Br. u. a. 2001, 300–321, 303 f.

⁴⁶ Vgl. THOMAS P. FÖSSEL, Gott – Begriff und Geheimnis. Hansjürgen VERWEYENS Fundamentaltheologie und die ihr inhärente Kritik an der Philosophie und Theologie Karl Rahners, Innsbruck 2004.

⁴⁷ VERWEYEN, *GIW*³ 25 f.

⁴⁸ VERWEYEN, *Glaubensverantwortung* 289.

Die dann gegenüber Rahner sowohl aus philosophischer wie theologischer Perspektive geltend gemachte Kritik ist eine direkte Konsequenz, die sich unmittelbar aus den unterschiedlichen Denkartarten ergeben. So fragt etwa Pröpper an, „ob der auf der Vorgriffsstruktur geistiger Vollzüge basierende Schluss auf das Sein Gottes zwingend ist“, oder ob der Gottesgedanke im ausdrücklichen Rekurs auf die Tradition Kants nicht vielmehr als Idee und Grenzgedanke der endlichen Vernunft einzuführen sei, die „dadurch auf die Theologie hin geöffnet“⁴⁹ werde. Zudem kritisiert er die theologische Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie, wie sie sich von Rahners Ansatz her methodisch notwendig ergibt und fragt an, „ob seine Transzendentaltheologie die historische Bedingtheit ihrer Plausibilität nicht unterschätzte und inzwischen der philosophische Aspekt der Glaubensrechenschaft nicht dringlicher wurde“⁵⁰. Beide Kritikpunkte, die so auch von Verweyen geäußert werden⁵¹ und insbesondere das Theologumenon des „übernatürlichen Existentials“ betreffen⁵², treffen entweder – je nach Standpunkt – Rahners Methode im Kern (so Pröpper, Verweyen u. a.) oder berühren sie gerade nicht.

Zum letzteren Ergebnis gelangt man dann, wenn man einer im theologischen Horizont entwickelten Anthropologie im Licht einer Gnaden- und Heilszusage zugesteht, dass *ihre* Rekonstruktion der transzendentalen Subjektstrukturen von vornherein die Existenz Gottes und das Angesprochensein durch die Gnade berücksichtigt und gerade so das ist, was sie sein will, *Theologie* und keine Philosophie. Freilich kann und muss eine Transzendentalphilosophie das Ergebnis einer solchen Anthropologie *ihrer Methodik* entsprechend prüfen und ggf. auch verwerfen. Sie kann sie als solche aber nicht apriori ausschließen, solange sie dem Theologen nicht nachgewiesen hat, dass eine transzendente Analyse des Menschen nur solange richtig sein *kann*, wie sie allenfalls einen Gottesgedanken (Pröpper) bzw. eine Gotteshypothese (Verweyen) erreicht. Überspitzt: Da auch Pröpper und Verweyen, soweit sie sich ja unzweifelbar als Theologen und nicht „nur“ als (Religions-)philosophen verstehen, in ihren Konzeptionen irgendwann zur Existenzbehauptung einer (christlichen) Gottes-Realität vorstoßen *müssen*, wäre spätestens von diesem „Zeitpunkt“ her zurückzufragen, ob die *ursprüngliche* Reichweite ihrer Analyse aufgrund ihrer methodischen Voraussetzungen sich nicht als regional eingeschränkt erweist. Denn mit der Existenzbehauptung Gottes, ohne die die Theologie sich allerdings ad absurdum führt, und der eines universal wirksamen Gnadenwirkens ergeben sich auch neue gnoseologische und methodologische Fragestellungen, die eine Transzendentalphilosophie und die Reichweite ihrer Ergebnisse im theologischen Diskurs zumindest prekär

⁴⁹ PRÖPPER / STRIET, Art. Transzendentaltheologie 189–190.

⁵⁰ PRÖPPER / STRIET, Art. Transzendentaltheologie 189.

⁵¹ Vgl. VERWEYEN, GlW³ 115–129.

⁵² Vgl. VERWEYEN, Existential (s. Anm. 38).

werden lassen könnten. Genau das aber ist die Position und die epochale Ausgangssituation Rahners, die ihn eine eigene Methodik entwickeln lässt, die aus theologischer Position gewissermaßen *diesseits und jenseits* der neuzeitlichen Subjektphilosophie steht. So warnt er die Theologie davor, „dass Gott verblasst zu einem abstrakten Postulat der theoretischen oder praktischen Vernunft, das eventuell noch christlich drapiert ist“⁵³. Analoges gilt auch für die direkte Implementierung einer bestimmten philosophischen Methode in die Theologie, die von dieser her keinesfalls unkritisch erfolgen darf. Auch wenn Rahner fast emphatisch festhält, „dass eine heutige Philosophie und somit auch die Theologie hinter die transzendental-anthropologische Wende der neuzeitlichen Philosophie seit Descartes, Kant, über den deutschen Idealismus (einschließlich seiner Gegenschlüsse) (...) *nicht* zurück kann und nicht zurück darf“, bleibt der nächste Satz dieser Aussage – was oft nicht geschieht – zu beachten:

„Diese ganze Philosophie ist, wenn man will, zutiefst unchristlich, insofern sie (mit wenigen Ausnahmen, etwa Blondel) eine Transzendentalphilosophie des autonomen Subjekts treibt, das sich der transzendentalen Erfahrung verschließt, in der es selbst sich als das dauernd *zugeschickte*, als her- und hinkünftige Subjekt erfährt.“⁵⁴

Rahners eigener Verweis auf die „transzendente Erfahrung“ markiert m. E. die methodologische Demarkationslinie zu der (neuen Form einer Glaubensverantwortung. Denn mit dem Stichwort der „transzendentalen Erfahrung“, dessen – aufgrund des unkantischen Gebrauchs der Vokabel „transzendental“ – unphilosophischen Gebrauch Verweyen bezeichnenderweise gegen Rahner geltend macht⁵⁵, wird nämlich jene transzendente Wesensbestimmung des Menschen angezeigt, die „nur“ aus einer theologischen Perspektive rekonstruiert werden kann und einer transzendentalphilosophischen Analyse ex supposito unerreichbar bleibt. Diese unerreichbare „Position“ des Glaubens manifestiert sich letztlich in dem theologischen Satz „Der Mensch ist das Ereignis einer freien, ungeschuldeten und vergebenden, absoluten Selbstmitteilung Gottes“⁵⁶, den es gilt in alle Denkhorizonte hinein zu plausibilisieren und der Sache, nicht dem Wortlaut nach vor allen kritischen Fragen der menschlichen Vernunft zu verteidigen. Das bedeutet selbstverständlich, dass sich die Glaubensaffirmation, wie sie von Rahner rekonstruiert wird, allen Anfragen gegenüber, die ihr von anderen anthropologischen Entwürfen ent-

⁵³ Karl RAHNER, Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis, in: DERS., SzTh III., Einsiedeln u. a. 1956, 47–60, 52 [= RAHNER, Bedeutung].

⁵⁴ RAHNER, Anthropologie 56. Vgl. RAHNER, Grundsätzliche Überlegungen 414. Vgl. Karl RAHNER, Überlegungen zur Methode der Theologie, in: DERS., SzTh IX., Einsiedeln u. a. 1970, 79–126, 99 [= RAHNER, Überlegungen].

⁵⁵ Vgl. VERWEYEN, GlW³ 125–127.

⁵⁶ RAHNER, Grundkurs 122. (Die Seitenangaben erfolgen im Fließtext).

gegebracht wird, zu stellen und zu bewähren hat. Dies gilt namentlich *auch* (!) gegenüber dem Paradigma eines neuzeitlichen Subjekt- und Personenverständnisses. Allerdings darf dabei auch die umgekehrte Perspektive nicht übersehen werden. Denn im Rekurs auf die *reale* transzendente Erfahrung und deren nachträgliche Explikation im Begriff der „transzendentalen Erfahrung“ liegt gewiss auch ein ideologiekritisches Element, mit dem aus der Perspektive des christlichen Glaubens und seiner Theologie andere, regionale, ganzheitliche und gewiss alle totalitären Anthropologien religiöser, philosophischer oder humanwissenschaftlicher Provenienz konfrontiert werden können. In der konkreten theologischen Debatte bedeutet dies aber, dass sich auch das Sinn- bzw. Freiheitsparadigma seinerseits zu verantworten hat. Denn warum sollte bereits vor dieser Rückfrage und einer Antwort auf sie feststehen, dass eine im theologischen Kontext (!) verortete Philosophie, die auf einer bewussten Sistenz der Gottesexistenz und der Offenbarungswirksamkeit besteht, die Wirklichkeit der Transzendentalität des realen (!) Menschen richtiger und wahrer frei legt als die Theologie? Welche Konsequenzen – so lautet m. E. die entscheidende Frage – ergeben sich im *Rückblick* für die Selbst-Einschätzung der Reichweite einer transzendentalphilosophischen Glaubensvergewisserung, wenn sie denn irgendwann den Schritt in die Theologie selbst machen muss?

- Bleiben ihre Resultate auch dann noch wirklich „letztbegründet“, wenn der „transzendentalphilosophische Mensch“ dem existierenden Gott der Offenbarung glaubt, auf ihn hofft und ihn liebt und im Erkenntnis- und Freiheitsvollzug von Glaube, Hoffnung und Liebe nachträglich affirmieren muss, dass seine transzendentalphilosophische Analyse von „falschen“ Voraussetzungen ausgegangen ist: von einer Gotteshypothese, statt eines auch bei der transzendentalen Analyse wirksamen Schöpfergottes, von den Möglichkeitsbedingungen einer möglichen Offenbarung, statt von der überall wirksamen Gnade selbst?
- Bleibt am Ende vom transzendentalphilosophischen Unterbau mehr als von Wittgensteins Leiter, die der Gläubige „sozusagen (...) wegwerfen [muss], nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist“⁵⁷?
- Wird durch die transzendentalphilosophische Methode entgegen ihrer eigentlichen Intention nicht doch in gewisser Weise ein Extrinsezismus revoziert, insofern sie sich – in freier Wahl gewiss – wieder auf die „praeambula fidei“ (in transzendentalphilosophisch geläuterter (und d. h. in reduktiver) Form) beschränkt?
- Und schließlich: Muss sich die Erkenntnis des „transzendentalen Subjekts“ nicht schließlich doch der Erkenntnis des „theologischen Subjekts“, sprich

⁵⁷ Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*. Logisch-philosophische Abhandlung, Frankfurt a. M. 261994, 115.

der des gläubigen Menschen unterordnen? Und wenn ja, wie könnte das geschehen?

Diesen Rückfragen kann sich die transzendentalphilosophische ansetzende Fundamentaltheologie m. E. argumentationslogisch und -strategisch nur dadurch entziehen, dass sie zunächst eine auf den transzendentalphilosophischen Ergebnissen aufruhende neue Glaubensgrammatik entwirft, die dann in einem weiteren Schritt sukzessive durch alle dogmatische Traktate hindurch zu buchstabieren wäre. Das Ergebnis eines solchen – durchaus nicht von vornherein als aussichtslos zu qualifizierenden Unterfangens – wäre jedoch gegenüber dem ursprünglichen Anliegen, eine nicht zirkuläre Glaubensverantwortung zu leisten, nur um einen hohen Preis zu erreichen: Denn errichtet wäre am Ende nichts anderes als ein neuer – allerdings subjektimmanent geschlossener – Kreis, der seine Begründungsmöglichkeit wiederum als notwendig zirkulär bezeichnen müsste: so, wie es auch Rahner in seiner transzendentaltheologischen Methode ausdrücklich voraussetzt (s. o.).

Ein näherer Blick, den ich paradigmatisch auf die theologischen Konzepte von Hansjürgen Verweyen richten möchte, zeigt in der Tat Tendenzen, die auf eine neue Glaubensgrammatik hinzuweisen scheinen.

4. Das Sinn-Paradigma bei Hansjürgen Verweyen – Der „Begriff letztgültigen Sinns“ und seine theologischen Konsequenzen

Ausgangspunkt für den Ansatz Verweyens ist die transzendentalphilosophische Eruierung einer universalen Sinn-frage, die sich aus dem Paradoxon ergibt, dass das menschliche Subjekt zwar einerseits von einer Idee unbedingter Einheit geprägt ist, andererseits diese Einheit aber nicht selbst verwirklichen kann, da es radikal von Andersheit unterwandert ist⁵⁸:

„Daraus resultiert das legitime, aber absurd erscheinende Verlangen nach einer Einheit, die das andere wirklich, nicht nur begrifflich umgreift – legitim, weil das Ich sich selbst von seinem Grund her als unbedingte Einheit weiß, absurd, weil die erstrebte Einheit als prinzipiell unerreichbar erscheint.“⁵⁹

⁵⁸ „(...) Der Mensch ist in seinem bloßen Da-sein, d. h., wenn er auch nur *ein* anderes als anderes begreift, notwendigerweise mit sich als einer von keinem anderen bedingten und alles andere *denkend* umgreifenden Einheit vertraut. Zugleich weiß er sich aber so in Andersheit verwickelt, dass er seine Einheit nicht als schlechthin unbedingt verstehen kann.“ (VERWEYEN, GlW³ 154).

⁵⁹ VERWEYEN, GlW³ 150.

Müller fasst zusammen: „Vernunft kann gar nicht anders als bestimmt von der Einheit zu denken. Aber sie tut das genauso unausweichlich, indem sie sich dem jeweiligen Erkenntnisgegenstand entgegensetzt, also Zweiheit produziert.“ (Klaus MÜLLER, Wie viel Vernunft braucht der Glaube?, in: DERS. (Hg.), Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, Regensburg 1998, 77–100, 97 [= MÜLLER, Vernunft].

Will die menschliche Vernunft aufgrund dieses unausweichlichen Sinnproblems sich dennoch nicht als in sich widersprüchlich und insofern als absurd begreifen, muss sie sich auf die Suche nach einem „Begriff letztgültigen Sinns“ machen, der zwei Bedingungen gerecht wird:

1. Der Mensch muss die Differenz zwischen Bedingtheit und Unbedingtheit in seinem tiefsten Wesen als vernünftig einsehen können.
2. Er muss *unbedingte Einheit* in und trotz der Fremdheit des anderen *wirklichen* können.⁶⁰

Dies evoziert aber unausweichlich die Gottesfrage:

„Wenn überhaupt, dann lässt sich die paradoxe Elementarstruktur der menschlichen Vernunft nur ‚von oben her‘ erklären, etwa – nach Art des ‚transzendental-logischen Gottesbeweises‘ – als Prägung durch eine unbedingte-eine Realität, die der Differenz wirklich mächtig ist, diese nicht nur begrifflich umgreift.“⁶¹

„Wenn sie [sc. die widersprüchlich erscheinende Grundstruktur des Menschen] überhaupt erklärbar sein soll, dann nur durch die *Äußerung* eines in jeder Hinsicht *unbedingten einen Seins*, das zugleich der Differenz mächtig ist.“⁶²

Entscheidend ist aber die Feststellung, dass Verweyen keineswegs einen Gottesaufweis leisten möchte, sondern die Existenz einer aller Differenz mächtigen Realität „als bloße Arbeitshypothese voraus[setzt], um transzendentallogisch zu prüfen, ob sie bei der Frage nach einer wenigstens von ihrem innersten Grund her widerspruchsfrei und sinnvoll zu denkenden Vernunft weiterhilft.“⁶³ Daraus ergeben sich – ungeachtet des hypothetischen Charakters der gesamten Denkopoperation – allerdings mehrere äußerst gehaltvolle Ableitungen:

1. Die „Äußerung eines in jeder Hinsicht unbedingten einen Seins“ darf nicht als „wirkursächlicher Akt“⁶⁴ aufgefasst werden, weil sich das Ich in seinem ursprünglichen Denkakt als von nichts anderem bzw. keinem anderen *bedingt* weiß. Dies wäre aber der Fall, wenn das „absolute Sein“ unmittelbar kausal auf das Ich einwirken würde.⁶⁵

⁶⁰ Vgl. VERWEYEN, GIW³ 155.

⁶¹ VERWEYEN, GIW³ 152.

⁶² VERWEYEN, GIW³ 155 [Herv. TF].

⁶³ Hansjürgen VERWEYEN, Gibt es einen philosophisch stringenten Begriff von Inkarnation?, in: Marco OLIVETTI (Hg.), *Inkarnation*. Padova 1999, 482–489, 485 [= VERWEYEN, *Inkarnation*].

⁶⁴ VERWEYEN, GIW³ 155.

⁶⁵ An dieser Stelle wird sehr deutlich, dass es sich hier um eine rein transzendentalphilosophische Argumentation handelt: Ein phänomenologischer Zugang würde dieser Aussage nicht zustimmen können, insofern das empirische Ich notwendig auf seine Zeugung und Geburt rekurrieren müsste, derer das Ich gewiss nicht mächtig ist. Bezeichnenderweise lauten die Fragen Kants, die gemäß eigener Auskunft alles Interesse seiner Vernunft vereinen: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? (KrV B 832 f.), aber nicht: Wo komme ich her? Aus theologischer Perspektive wäre mit Rahner zudem schlicht fest-

2. Das absolute Sein muss sich völlig unbedingt (d. h. ohne jede Notwendigkeit) äußern, da das Ich ansonsten keinen Begriff einer völlig unbedingten Einheit haben könnte. Würde sich das unbedingte Sein aus einer Notwendigkeit heraus äußern, wäre es nicht in der Lage, für die „Idee *unbedingter* Einheit“ zu firmieren, wie sie beim Menschen aber gegeben ist.⁶⁶
3. Der Erkenntniskraft des Subjekts entzieht sich aber ein Wissen darüber, *wie* ein völlig unbedingt eines Sein in sich ‚Raum für Differenz‘ haben kann und *warum* es sich in anderes hinein äußert.⁶⁷
4. Das in keiner Hinsicht bedingte eine Sein, das sich äußert, muss demnach auch der Differenz mächtig sein. Wäre es das nicht, würde wiederum unerklärt bleiben, warum der Mensch die Idee *unbedingter* Einheit haben könnte.
5. Wenn das völlig unbedingte Sein nicht in sich widersprüchlich erscheinen soll, muss sich eine Äußerung dieses Seins „als seiner völlig unbedingten Einheit nicht widersprechend verstehen lassen“⁶⁸. Die Äußerung des unbedingten Seins duldet ja im Menschen ein dem unbedingten Sein „selbst gegenüberstehendes selbständiges anderes“⁶⁹, das die unbedingte Einheit des absoluten Seins zumindest prinzipiell gefährden könnte.
6. Mit dem letzten Punkt aber wird die Frage nach dem „denkbaren“ Modus der Äußerung eines unbedingten und unbedingt einen Seins mit dem anthropologischen Problem, wie *unbedingte Einheit* in und trotz der Fremdheit des anderen *verwirklicht* werden kann, gekoppelt: Denn eine Lösung dieses Problems ist für Verweyen – im Anschluss an die späte Wissenschaftslehre Fichtes – *nur* über den Begriff des *Bildes* möglich: „Es würde dann kein Widerspruch ins unbedingte Sein getragen, wenn sich alles Seiende außer ihm als nichts denn sein Bild bzw. als Möglichkeitsbedingung zu diesem Bild begreifen ließe.“⁷⁰ Der Bildbegriff ist demnach geeignet,

zustellen: Der Mensch ist der, „der über seinen Anfang nicht verfügt“ (Karl RAHNER, Art. Mensch. Theologisch, in: LThK² VII, 287–294, 288 [= RAHNER, Art. Mensch]).

⁶⁶ Vgl. VERWEYEN, GlW³ 156.

⁶⁷ Vgl. VERWEYEN, GlW³ 156.

⁶⁸ VERWEYEN, GlW³ 156.

⁶⁹ VERWEYEN, GlW³ 156.

⁷⁰ Hansjürgen VERWEYEN, Bildbegriff und transzendente Sinnreflexion, in: Gerhard LARCHER (Hg.), Symbol, Mythos, Sprache. Ein Forschungsgespräch, Annweiler 1988, 43–58, 56 [= VERWEYEN, Bildbegriff]. – „Außerhalb des schlechthin unbedingten Seins kann nichts ohne Widerspruch zu dieser Unbedingtheit sein als deren *Bild*.“ (VERWEYEN, Inkarnation 485). – „Ein Sein außer dem absoluten Sein kann nur als eine Äußerung begriffen werden, in der das absolute Sein ganz bleibt, wie es ist, d. h. als *Bild* des absoluten Seins.“ (Hansjürgen VERWEYEN, Zum Verhältnis von Wissenschaftslehre und Gesellschaftstheorie beim späten Fichte, in: Klaus HAMMACHER, Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes, Hamburg 1981, 316–329, 318 [= VERWEYEN, Verhältnis]). Vgl. DERS. (Hg.), Johann Gottlieb Fichte. Anweisung zum seligen Leben, Hamburg ³1983, XXXIff. [= VERWEYEN, Anweisung]. Vgl. DERS., Sein, Bild, Interpersonalität. Zur Bedeu-

das Verhältnis von Einheit und Differenz so auszudrücken, dass die universale Sinnfrage des Menschen als lösbar erscheint.⁷¹

Mit dem im Anschluss an Fichte und Anselm von Canterbury gewonnenen Bildbegriff ist somit der formale Einheitsgrund für das Verhältnis des Unbedingten zum Menschen angezeigt und gleichzeitig auch der Schlüssel für die gewissermaßen materiale Lösung des Sinnproblems. Denn universaler Sinn als unbedingte Einheit in Differenz ließe sich als „Begriff letztgültigen Sinns“ denken und realisieren, „wenn sich jedes Vernunftwesen entschlösse, seine ganze Freiheit daran zu setzen, dass das wirkliche Wesen aller anderen ans Licht kommt, wenn es nichts anderes wollte, als dass im freien Ausdruck seiner selbst die anderen ihr adäquates Bild zu erblicken vermögen. In solchem gegenseitigen Bild-Werden würde die unbedingte Einheit im Gegenüber möglich.“⁷²

Dies führt zu folgendem Resultat: Unter der Voraussetzung der Annahme,

tung des späten Fichte, in: Alois HALDER / Klaus KIENZLER / Joseph MÖLLER (Hgg.), Auf der Suche nach dem verborgenen Gott. Zur theologischen Relevanz neuzeitlichen Denkens, Düsseldorf 1987, 116–126, 120 [= VERWEYEN, Sein]. Vgl. Saskia WENDEL, Bild des Absoluten werden – Geisel des anderen sein. Zum Freiheitsverständnis bei Fichte und Levinas, in: Gerhard LARCHER / Klaus MÜLLER / Thomas PRÖPPER (Hgg.), Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung, Regensburg 1996, 164–173, 165 [= WENDEL, Bild]. Vgl. DIES., Postmoderne Theologie? Zum Verhältnis von christlicher Theologie und postmoderner Philosophie, in: Klaus MÜLLER, Fundamentalthologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, Regensburg 1998, 193–214, 206 f. [= WENDEL, Theologie].

⁷¹ Verweyen kann von diesem Bildbegriff auch in dezidiert theologischer Weise Gebrauch machen, wenn er angesichts der Frage, was es bedeute, dass Gott den Menschen nach seinem *Bild* geschaffen hat, antwortet: „Wenn Gott das absolute – und nicht doch ein irgendwie durch die anderen Dingen begrenztes – Sein ist, dann kann nur das außer ihm sein, was ganz darin aufzugehen vermag, Bild Gottes zu sein. Denn ein wirkliches, vollendetes Bild ist wesentlich nichts anderes, als was es darstellt.“ (Hansjürgen VERWEYEN, Sünde – heute noch aktuell!, in: Eckhard LADE (Hg.), Christliches ABC heute und morgen. Handbuch für Lebensfragen und Kirchliche Erwachsenenbildung, Homburg 1987, Gruppe 4, 61–71, 65 [= VERWEYEN, Sünde]).

⁷² VERWEYEN, Bildbegriff 54. – „Das ‚Wie‘ des Bildes des Absoluten, zu dem ich mich in Freiheit machen soll, kann ich nur über das Antlitz der anderen Menschen erkennen, die, wie alle Freiheit, ebenfalls von ihrem tiefsten Grund her darauf angelegt sind, Bilder des Absoluten zu werden. Wenn alle Menschen einander zum Bild jenes Bild-Werdens würden, auf das hin jedes freie Wesen auf seine Weise angelegt ist, dann entstünde so (dem strengen Begriff von ‚Bild‘ entsprechend) ‚in einer Horizontalen‘ eine völlige Einheit in Differenz, wie sie Voraussetzung für einen *letztgültigen Sinn* ist.“ (VERWEYEN, *GIW* 170 [Herv. TF]). – „Es müssten (...) alle Iche in unwiderruflicher Entscheidung einander zum Bild werden (und das impliziert natürlich aufgrund der *Freiheit* der Iche einen unabgeschlossen unendlichen ‚Ikonoklasmus‘).“ (VERWEYEN, *Inkarnation* 486). – „Einheit in unaufhebbarer Differenz ist, prinzipiell, über das Geschehen radikal konsequenter interpersonalen Anerkennung zu erreichen.“ (VERWEYEN, *Glaubensverantwortung* 291). – „Einer anderen Freiheit frei zum Bild werden ist gleichbedeutend mit der radikalsten Form von ‚Ikonoklasmus‘, die man sich vorstellen kann: ohne innezuhalten Bilder zu fertigen, um sie dann zerbrechen zu lassen [sic!] –

dass die menschliche Elementarstruktur *nicht* absurd ist, *ist* die menschliche Vernunft *Äußerung* des unbedingt einen Seins. Als solche Äußerung des Unbedingten ist sie dessen *Bild* und hat als solches relativen Eigenstand und *Freiheit*.⁷³ Nicht obwohl, sondern gerade weil die menschliche Vernunft fundamental als Äußerung des Absoluten und somit als Bild des Absoluten bestimmt wird, darf dieses „Bild-sein“ qua Äußerung unter keinen Umständen statisch verstanden werden. Der Mensch *ist* zwar unaufgebbare Bild des absoluten Seins, *muss* aber zugleich auch noch zu diesem Bild des Absoluten in Freiheit *werden*, weil nur so einem konsequenten Denken zufolge dem Bildbegriff und dessen notwendigem Implikat der Freiheit Genüge getan wird.⁷⁴

Mit dem Begriff „letztgültiger Sinn“ und dessen Implikationen ergeben sich nun aber weitreichende Konsequenzen, die sich insbesondere dann zeigen, wenn man sie aus der Beobachter-Perspektive der Theologie betrachtet. Die Berechtigung dafür, diese Perspektive einzunehmen, legitimiert sich aus dem Anliegen und Anspruch Verweyens selbst, seine transzendentalphilosophische Analyse in den Dienst einer Glaubensverantwortung zu stellen. Und in der Tat ergeben sich aus der Bild-Theorie und ihrer immanenten Logik wesentliche theologische Anschlussfragen. Sie resultieren daraus, dass aus der transzendentalphilosophischen Analyse Ableitungen *in* die Theologie geleistet werden müssen, weil sie nur so ihre „theologische“ Relevanz behält. Deswegen ist Verweyen von der Logik des Bildbegriffs her gezwungen, wenigstens die Konturen einer „neuen“ Grammatik der Schöpfungs- und Offenbarungstheologie zu entwerfen, die ich aus heuristischen Gründen unter den Schlagworten „Schöpfung als Erscheinung“, „Offenbarung als Sollen“ und „Gottesbegriff“ behandeln will.

ein ‚Sisyphus‘, der seinen Fluch als Ruf begriffen hat.“ (VERWEYEN, GlW¹ 173). Vgl. zum „Ikonoklasmus“ VERWEYEN, Botschaft 39–42.

⁷³ Vgl. Johannes HEINRICH, Fichte, Hegel und der Dialog. Ein Bericht in systematischer Absicht, in: ThPh 47 (1972) 90–131, 102 [= HEINRICH, Fichte].

⁷⁴ Vgl. VERWEYEN, GlW² 247f. – Hier zeigt sich bereits, dass Verweyens Bildbegriff in einem hohen Maße dynamisch zu verstehen ist und gerade keinen „Abbildrealismus impliziert“. (Gerhard LARCHER, Fundamentaltheologie und Ästhetik, in: Klaus MÜLLER (Hg.), Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, Regensburg 1998, 299–321, 313 [= LARCHER, Fundamentaltheologie]). – Veronika Schlör weist darauf hin, dass der immerwährende Ikonoklasmus als Bestandteil der Bildwerdung vor einer statischen Betrachtung des Bildgedankens schützt. (Vgl. Veronika SCHLÖR, Hermeneutik der Mimesis. Phänomene, begriffliche Entwicklungen, schöpferische Verdichtungen in der Lyrik Christine Lavants, Düsseldorf / Bonn 1998, 257 Anm. 28 [= SCHLÖR, Mimesis]). – Die theologische Aussage, dass Gott den Menschen nach seinem Bild geschaffen hat, bedeutet für Verweyen nicht nur eine *indikative Aussage* über die zwischen Gott und Mensch bestehende Ähnlichkeit, sie ist vielmehr auch als *Imperativ* zu verstehen, dieses Bildsein zu realisieren. (Vgl. VERWEYEN, Sünde 65).

4.1 Schöpfung als Erscheinung

Obwohl Verweyen den hypothetischen Charakter seiner Ableitung unterstreicht, insofern er keinen metaphysischen Aufweis der realen Existenz des unbedingten Seins intendiert, konfrontiert er seine Überlegungen selbst mit theologischen Aussagen, wenn er apodiktisch feststellt, dass von seiner Ausgangslage her der theologische Schöpfungsbegriff *neu* bedacht werden *muss*, „wenn er der Frage nach Kriterien für die Letztgültigkeit von Offenbarung standhalten soll“⁷⁵. An dieser Stelle werden somit ausdrücklich *theologische* Konsequenzen aus der Grundannahme getroffen, dass der „Begriff letztgültigen Sinns“ die Bedingung der Möglichkeit einer rationalen Glaubensverantwortung darstellt: Die materialen Gehalte der Theologie bzw. die theologischen Aussagen zur Schöpfung werden auf der Grundlage dieses Begriffs geprüft und müssen gegebenenfalls neu bedacht werden.

Konkret bedeutet dies, dass entsprechend der *philosophischen Vorgabe* kein – wenn man überhaupt noch davon sprechen kann – Geschaffenes im strengen Sinn als nur gegebenes und vorhandenes Sein bzw. Seiendes angenommen werden darf, weil ein *in sich* selbständiges und *in sich* selbst stehendes Sein sich nicht mit dem absolut einen Sein vereinbaren lässt, insofern es ein diesem schlechthin Gegenüberstehendes wäre, das die Einheit des „einen Seins“ zerstören würde.⁷⁶ Wäre die Schöpfung aber selbst „ein in sich stehendes Bild Gottes“⁷⁷, dem der Mensch nur *anschauend* gegenüberstehen würde, bliebe diese ein Seiendes, das nicht ganz in das Bild des absoluten Seins aufginge und würde somit einen Widerspruch zur unbedingten Einheit des absoluten Seins darstellen. So gelangt Verweyen indirekt über eine formale Ableitung aus den transzendentalphilosophischen Analysen zu Konsequenzen, die material theologische Aussagen bzw. die Glaubensgrammatik selbst betreffen:

„Wenn der Anschein unaufhebbarer Absurdität des Daseins aufhebbar und auf diesem Wege ein Begriff letztgültigen Sinns gewonnen werden soll, dann darf es ‚außerhalb‘ des absoluten Seins kein weiteres Seiendes geben – etwa ‚die Welt‘ oder ‚das Ich‘ –, sondern nur *Erscheinung* des absoluten Seins, und diese Erscheinung muss schließlich als vollkommenes Bild des Absoluten hervortreten.“⁷⁸

„Schöpfung“ im umfassenden Sinne wird hier also (mit geradezu transzendentallogischer Notwendigkeit) als „Erscheinung des absoluten Seins“ bestimmt. Damit wäre die Grundlage der „Schöpfungstheologie“ transzendentallogisch zu bestimmen in der Relation „Absolutes Sein – Äußerung des

⁷⁵ VERWEYEN, GIW³ 158.

⁷⁶ Vgl. VERWEYEN, GIW³ 158.

⁷⁷ VERWEYEN, GIW³ 158.

⁷⁸ VERWEYEN, GIW³ 158 f.

absoluten Seins als Erscheinung des absoluten Seins“⁷⁹, wie Thomas Pröpper sehr zutreffend interpretiert. Zur „wahren Erscheinung“ gehört aber in der Logik des (unhintergehbaren) Bildbegriffs der Mensch und seine Freiheit, insofern sie sich zum Bild des Absoluten *macht* und darüber hinaus alles, „was sich als Möglichkeitsbedingung für dieses Werden des Bildes des Absoluten in Freiheit verstehen kann“⁸⁰. Damit steht die gesamte „Schöpfung“ nach Verweyen unter der Differenz von „wahrer Erscheinung“ und „letztlich nichtiger Erscheinung“ oder Schein“⁸¹.

Ist es unangemessen zu fragen, ob eine solche Relecture der Schöpfungstheologie nicht an einen Emanationsgedanken erinnert, der „die strukturelle Unterschiedenheit zwischen Schöpfer und Geschöpf nivelliert“⁸²? Ist es vom Schöpfungsglauben her der nicht geistbegabten Kreatur und auch den materiellen Dingen gegenüber angemessen, sie *nur* als Möglichkeitsbedingung für das Werden des Bildes des Absoluten in Freiheit verstehen zu *können*, um sie dann zusätzlich noch unter die axiologische (!, d. h. im Grunde freiheitstheoretische und damit anthropozentrische) Differenz von „wahrer Erscheinung“ bzw. „Schein“ zu stellen? Welche Konsequenzen ergeben sich für eine theologische Anthropologie, wenn Verweyen im Blick auf die Leiblichkeit und Sinnlichkeit des Menschen von einem „Eingelassensein in ein mir zugehöriges Fremdes“⁸³ spricht? Gerade in dieser – m. E. auch in philosophischer Perspektive befremdlichen – Aussage macht sich ein struktureller Mangel der Transzendentalphilosophie bemerkbar, der es nicht recht gelingen will, die Materie (sei diese verstanden aus einer aristotelischen Sichtweise oder aber aus einer empirisch-materialistischen) in ihrer schöpfungstheologisch allerdings geltend zu machenden doppelten *Positivität* als Gesatztheit und Gutheit zu würdigen. Und kehrt sich hier Heideggers Vorwurf der Seinsvergessenheit an die Metaphysik nicht geradezu um, so dass man nun von einem Vergessen des Seienden sprechen könnte?

So nachvollziehbar der Gedankengang Verweyens von seiner immanenten philosophischen Logik auch ist, so wenig erreicht er das „Niveau“ des christlichen Schöpfungsglaubens, der sich zusammenfassen lässt in der Feststel-

⁷⁹ Vgl. Thomas PRÖPPER, Sollensevidenz, Sinnvollzug und Offenbarung. Im Gespräch mit Hansjürgen Verweyen, in: Gerhard LARCHER / Klaus MÜLLER / Thomas PRÖPPER (Hgg.), *Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung*, Regensburg 1996, 27–48, 30 [= PRÖPPER, Sollensevidenz]. Nach Auskunft Pröppers stellt Verweyen das Verhältnis „Gott-Mensch“ im Schema „Absolutes-Erscheinung“ dar. Ich stimme dieser Einschätzung zu. Vgl. auch EBENBAUER, *Fundamentaltheologie* 224.

⁸⁰ VERWEYEN, *GIW*³ 159.

⁸¹ VERWEYEN, *GIW*³ 159.

⁸² Saskia WENDEL, Art. *Emanation*, in: FRANZ, Albert u. a. (Hgg.), *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*, Freiburg i. Br. u. a. 2003, 107–108, 108.

⁸³ VERWEYEN, *GIW*³ 167.

lung, dass Gott die von ihm qua Schöpfung gehaltene Einheit und Differenz von Schöpfer und Schöpfung nochmals souverän umfasst, indem er die Differenz der schöpferischen Einheit in Differenz abermals souverän setzt. Demgegenüber will mir nicht aufgehen, wie Verweyen mit dem Denkschema der „Erscheinung des absoluten Seins“ den Gedanken einer *creatio ex nihilo* erreichen könnte. Zu dieser Glaubenswahrheit hätte die Fundamentaltheologie jedoch allererst Stellung zu nehmen, bevor sie sie in einem Akt menschlicher Denkleistung völlig neu formuliert.

4.2 Offenbarung als Sollen

In engster Verbindung zur schöpfungstheologischen Problematik sind auch die offenbarungstheologischen Implikationen zu sehen, die sich aus dem Bildbegriff ergeben. Die Logik des „Begriffs letztgültigen Sinns“ führte dazu, dass das transzendente Subjekt seine elementare Grundstruktur nur dann als widerspruchsfrei sinnvoll denken kann, wenn es sie versteht als „die Äußerung eines in jeder Hinsicht *unbedingten* einen Seins, das zugleich der Differenz *mächtig ist*“⁸⁴ und den darin gegebenen unbedingten Sollensanspruch anerkennt, vorbehaltlos alle anderen Bilden des Unbedingten in reziproker Weise anzuerkennen.⁸⁵ Diesen Sollensanspruch identifiziert Verweyen mit der „Erscheinung“ des Unbedingten und schließlich mit einer Offenbarung:

„Wo immer also wahres, auf seinen adäquaten Gehalt offenes Sollen erfahren wird, drängt (ohne dass dies bewusst sein müsste) das Unbedingte selbst zur Erscheinung; ja, es beginnt damit tatsächlich zu erscheinen – mit anderen Worten: es *offenbart sich*.“⁸⁶

Die theologische Problematik dieses gewissermaßen „philosophischen Offenbarungsbegriffs“ besteht nun m. E. darin, dass im Begriff vom „Bild des Unbedingten“ als der „Erscheinung des absoluten Seins“⁸⁷ (s. o.) die Sollenserfahrung, in der wiederum „das Unbedingte selbst zur Erscheinung“ (s. o.) drängt, transzendentalgenetisch bereits vorausgesetzt und invertiert ist. Damit aber fallen in der Konzeption Verweyens aus transzendentalphilosophischer Perspektive „Schöpfungs“-ordnung und „Offenbarungs“-ordnung in einer Weise zusammen, dass man von deren *Identität* (und nicht „nur“ deren Einheit) sprechen muss. Dies wäre solange nachvollziehbar, wie die Ergebnisse der transzendentalphilosophischen Analyse nicht in die Theologie übertra-

⁸⁴ VERWEYEN, GlW³ 155 [Herv. TF].

⁸⁵ Vgl. VERWEYEN, GlW³ 163.

⁸⁶ VERWEYEN, GlW³ 187.

Verweyen kann diese Feststellung auch in existentieller Terminologie formulieren. In dieser Sicht heißt es dann: „Wo immer ich mich von einem unbedingten Sollen beansprucht weiß, da erkenne ich, dass das Gute selbst durch meinen Willen in der Welt zur Erscheinung kommen will.“ (VERWEYEN, Sünde 65).

⁸⁷ VERWEYEN, GlW³ 158 f.

gen werden. Die Schwierigkeit besteht nun argumentationslogisch darin, dass Verweyen mit seinem „Begriff letztgültigen Sinns“ beansprucht, ein Kriterium zu haben, das an den christlichen Offenbarungsbegriff anzulegen ist, damit der Offenbarungsanspruch der philosophischen Vernunft gegenüber nicht widersprüchlich und deswegen „sinnwidrig“ wird. Wendet man dieses Kriterium nun aber auf die Theologie an (und anderenfalls verlöre es ja seinen Sinn), dann bedeutet dies, dass auch auf der Ebene der Theologie Schöpfung und Offenbarung „irgendwie“ als *gleichursprüngliche* „Erscheinungen des Unbedingten“ zu begreifen sind. Selbst dieser Gedanke wäre u. U. theologisch noch (gefährlich gewiss) nachzuvollziehen, wenn sie – dann aber der transzendentaltheologischen Logik Rahners folgend – das Ergebnis einer transzendentalen Analyse des faktisch existierenden Menschen wäre, dessen Geschaffensein immer schon im Horizont der Offenbarung steht. Genau das will Verweyen aber gerade nicht! Obgleich sein Anspruch im Verzicht auf einen Existenzaufweis Gottes *prima vista* scheinbar bescheidener als der Rahners ist, ist die von ihm veranschlagte Extentionalität der menschlichen Vernunft erheblich weitgehender. Denn er glaubt vom menschlichen Sinnproblem ausgehend das unbedingte Sein in einer Weise so bestimmbar machen zu können, dass eine Differenz von „Sein“ (das Bild als Erscheinung des Unbedingten) und „Offenbarung“ (Sollen als sich zur Erscheinung drängendes Unbedingtes und gleichursprünglich als Bedingung der Möglichkeit des Bildes des Unbedingten selbst) im Grunde genommen nicht denkbar und deswegen auch nicht realitätsrelevant bzw. real sein kann. Diese Voraussetzung aber würde die Theologie in Konsequenz dazu zwingen, nicht nur eine offenbarungstheologisch (!) wohlbegründete Einheit und Hinordnung der Schöpfung auf die Offenbarung zu vertreten (Rahner), sondern darüber hinaus eine erstliche und letztliche Identität von Schöpfung und Offenbarung aus Notwendigkeit (nämlich der des absoluten Seins, das ansonsten um seine Absolutheit bangen müsste) *mit denkerischer Notwendigkeit* zu vertreten. Freilich nicht nur das „absolute Sein“ ist „gebunden“, sondern auch das Subjekt: Verzichtete das transzendente Subjekt nämlich auf diese denkerische Notwendigkeit, wäre es um jede Form der Letztbegründung geschehen und das gesamte glaubensverantwortende Unterfangen wäre im Blick auf seinen Anspruch gescheitert.

Genau in diesem Punkt aber sehe ich das eigentliche Motiv für Verweyens Kritik an Rahners Theologumenon vom „übernatürlichen Existential“, das er als „mit einem strengen Gottesbegriff“ unvereinbar erachtet. Denn dieser Kritik liegt ihrerseits die systemintern so entscheidende Logik des (Anselmschen) Bild-begriffs voraus, wenn Verweyen gegen Rahners Festhalten an der hypothetischen Denkbearbeitung eines Geistwesens, das nicht zur glückseligen Schau bestimmt ist, feststellt:

„Außer dem einen Gott kann nur etwas sein, was diese Einheit nicht aufhebt: sein Wort und Bild. (...) Das gilt nun aber auch außertrinitarisch für die Schöpfung. ‚Außerhalb Gottes‘ kann Dasein nur einem solchen Seienden zukommen, dessen Ziel und Vollendung einzig darin liegt, dem ungeschaffenen Wort und Bilde Gottes gleichzuwerden. Denn sonst fiel es aus der Einheit und Absolutheit Gottes heraus. Gott wäre nicht mehr ‚alles in allem‘.“⁸⁸

Ungeachtet der Tatsache, dass ich mich dieser Logik nicht anschließen kann, weil eine direkte Übertragung der innertrinitarischen Seinsrelationen in die Schöpfung m. E. unzulässig ist, sieht Verweyen dennoch zu Recht, dass Rahners Theologumenon, zwar – nicht wie er meint – „die Unmöglichkeit einer methodisch autonomen Philosophie“⁸⁹ impliziert, aber doch die Reichweite der Transzendentalphilosophie massiv einschränkt, insofern sie bestenfalls einen Sinnbegriff erreichen kann, der angesichts des geoffenbarten Heils, mit dem der Mensch qua übernatürlichem Existential *immer schon* in gnadenhaft-personaler Anrede konfrontiert ist, nur ein vor-letzter sein kann.

Das überaus stark positionierte Denken Verweyens führt nun aber leicht in offenbarungstheologische Kalamitäten, wenn durch dieses auch nur an einer noch so winzigen Stelle statt der Logik der Gnade (die eine Logik der Liebe ist) eine Logik der Notwendigkeit in die Offenbarungstheologie eingetragen wird. Mag Verweyen noch so sehr auf der Freiheit des Absoluten und der Freiheit seines Bildes *zur Bildwerdung* (!) insistieren, so herrscht aufgrund der Gesamtanlage der Konzeption, wenn auch nicht der Zwang einer metaphysischen, so doch der Zwang einer transzendentalen „Ontologie“, die nicht ohne Weiteres mit dem christlichen Gnadenverständnis zu harmonisieren ist. Denn in der Tat muss gefragt werden, wo in dem binären Schema von „Absolutem und Erscheinung des Absoluten“ Raum für ein personales *Beziehungsgeschehen* zwischen Gott und Mensch bleibt, der von der Gnade und dem Wirken des Heiligen Geistes konstituiert wird. Von daher dürfte es wohl kein Zufall sein, dass Verweyen weder der Frage nach der Gnade, noch dem Wirken des Heiligen Geistes in seinem „Grundriss der Fundamentaltheologie“ einen systematischen Ort einräumt. Deswegen besteht Klärungsbedarf, ob die im „Begriff letztgültigen Sinns“ angezeigte Verhältnisbestimmung von „Einheit in Differenz“ dem christlichen Heilsverständnis adäquat ist. In diesem Zusammenhang wäre insbesondere auch nach der *ewig* bleibenden Bedeutung des Menschen Jesus für das Gottesverhältnis zu fragen, in dem sich die Frage nach der eschatologischen Bedeutung der Geschichte für das Heil des Menschen aus christlicher Perspektive überhaupt entscheidet.

⁸⁸ VERWEYEN, Existential 128.

⁸⁹ VERWEYEN, Existential 129.

4.3 Der Gottesbegriff

Was sich in schöpfungs- und offenbarungstheologischer Perspektive als möglicherweise problematisch erweist, nämlich die Tendenz eines stark zum Identitätsgedanken strebenden Denkens, zeigt sich schließlich auch im Blick auf den philosophischen Gottesbegriff bei Verweyen. Auch dieser wird bestimmt durch die vom Bildbegriff induzierte Logik, durch die jede noch so marginale Verfehlung menschlicher Freiheit gewissermaßen zu einer kosmischen Katastrophe führt. Denn aus ihr folgt: Wo auch nur ein „Partikelchen“ geschaffener Freiheit“ nicht in dieses Bildwerden ein-willigt, würde es das Absolute „an einer völligen Einheit mit sich selbst hindern“⁹⁰. Dann aber wäre es um das Absolute geschehen. Um dieser Konsequenz zu entgehen, schließt Verweyen darauf, dass im Akt, in dem sich das absolute Sein äußert, es auch entschlossen sein muss, „solange auf die völlige Einheit mit sich selbst zu warten, bis alle Freiheit sich entschlossen hat, sich zum Bild des Absoluten zu machen“⁹¹. Hieraus kann dann aber eine Wesensaussage über die Allmacht Gottes abgeleitet werden:

„Die Allmacht Gottes wäre dann so zu definieren, dass er unendlich lange auf das Ja geschaffener Freiheit zu warten vermag, ohne Angst zu haben, sich dabei selbst zu verlieren.“⁹²

Die Allmacht Gottes fiele dann aber zusammen „mit einer durch absolut nichts bedingten Liebe“⁹³, die unendlich lange auf eine ihr gemäße Antwort *warten* kann, soviel Leiden dieses Warten ihr auch abverlangen würde.

So attraktiv der Gedanke von der Allmacht Gottes als vorbehaltlos liebendes Warten *prima vista* auch sein mag, auch diesem Gottesbegriff gegenüber ergeben sich mehrere theologische Rückfragen, die nicht nur die Gefahr des Anthromorphismus in der Zuordnung von „Gott“ und „Warten“ betreffen. Denn nachhaltig ist nach dem Wesen derjenigen „Liebe“ zu fragen, die ja im vorausgesetzten transzendentalphilosophischen Kontext nicht aus freier Treue ihrem begnadeten Geschöpf gegenüber „wartet“, sondern aus der Notwendigkeit heraus, ihre unbedingte Einheit nicht zu verlieren. Mir scheint eine solche Sichtweise keineswegs mit der christlichen Spitzenaussage „Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4,8) korrelierbar zu sein, insofern eine solche Liebe unausweichlich mit Notwendigkeit behaftet ist, was den christlichen Begriff von Liebe – und damit den Gottesbegriff selbst – geradezu konterkariert. Aber

⁹⁰ VERWEYEN, GlW³ 205. Gottes Sein wäre davon abhängig, ob es dem Menschen gefällt, endlich von seinem Neinsagen zu Gott abzulassen. (Vgl. VERWEYEN, Botschaft 44).

⁹¹ VERWEYEN, GlW³ 205 [Herv. TF]. – In „Botschaft eines Toten?“ bemerkt Verweyen, dass man sich das Wesen einigermaßen zutreffend vorstellen kann „als Wartenkönnen“ (VERWEYEN, Botschaft 44).

⁹² VERWEYEN, GlW³ 205.

⁹³ VERWEYEN, GlW³ 205.

auch die Rede von der Möglichkeit eines unendlich langen Wartenkönnens (selbst wenn man es nicht „zeitlich“ versteht) erscheint mir theologisch nicht unproblematisch, weil sie weder der menschlichen Freiheit als dem Vermögen zur Endgültigkeit, noch der Bedeutung der Geschichte als dem Ort der menschlichen Heilsentscheidung gerecht wird. Letzteres ist der Fall, weil sie die Möglichkeit einer menschlichen Freiheitstat über den Tod hinaus voraussetzt und so den Ausgang der Geschichte in ein Geschehen jenseits der Geschichte verlagert, statt die Geschichte *als Geschichte* in Gott hinein als vollendet zu denken. Hier hilft auch nicht ein Verweis auf die Lehre vom Fegefeuer weiter, insofern diese keineswegs eine völlig „neue“ Freiheitstat voraussetzt, sondern vielmehr am geschichtlich Getanen ansetzt.

Im Rückblick zeigt sich, dass die theologischen Anschlussfragen sich im Grunde genommen alle aus dem überaus profilierten Sinnbegriff des transzendentalen Subjekts ergeben. Die eigentliche theologische Problematik dürfte darin liegen, dass Verweyen aus systematischen Gründen sowohl den subjektiven als auch den objektiven Pol des Verhältnisses von ‚Absolutum und seinem Bild‘ – paradoxerweise in der Endgestalt einer dialektischen Denkbewegung – allein vom Subjekt, d. h. vom Bild des Absoluten her, entwickeln und bestimmen kann. Dies führt in Konsequenz zu einem äußerst weitreichenden Geltungsanspruch der menschlichen Vernunft, der selbst vor Konditionierungen und Determinierungen des Absoluten nicht Halt macht. Deswegen ist theologischerseits die Reichweite und somit der Gültigkeitsanspruch dieser Form transzendentalphilosophischen Denkens zu prüfen und zwar einerseits mit philosophischen und andererseits mit theologischen Mitteln.

5. Gott – Begriff und Geheimnis: Versuch einer vermittelnden Synthese

Karl Rahner hat in einem Vortrag im Jahr 1982, d. h. zwei Jahre vor seinem Tod, die *Sinn*-frage des Menschen als *Gottes*-frage artikuliert⁹⁴ und damit – zufällig oder nicht – jene Thematik behandelt, der sich Hansjürgen Verweyen in seiner Fundamentaltheologie so leidenschaftlich verpflichtet hat: der Frage, dem Begriff, der Existenz und der Realisierung von letztgültigem Sinn.

Rahner diagnostiziert, dass das Wort „Sinn“ ein wenig das ältere Wort „Wahrheit“ abgelöst habe, die uns nach Aussage der Schrift frei mache (vgl. Joh 8,32), und glaubt in diesem terminologischen Wandel „auch eine gewisse Konzentration des menschlichen Fragens und Suchens auf den Menschen selbst“ (195) erkennen zu können. Dieser Wechsel zu einer eher anthropozentrischen Sichtweise jedoch müsse nicht zwangsläufig Ausdruck eines „intellektuellen Egoismus“ sein, „weil Gott, wenn dieses Wort richtig verstan-

⁹⁴ Karl RAHNER, Die Sinnfrage als Gottesfrage, in: DERS., SzTh XV., Einsiedeln u. a. 1983, 195–205. (Die Seitenzahlen werden im Fließtext angegeben).

den wird, der absolute Sinn und die absolute Wahrheit in einem“ (195) ist. Auch Rahner formuliert in seiner ganz spezifischen Art und Weise einen „Begriff letztgültigen Sinns“, wenn er festhält:

„Mit Sinn meinen wir hier den einen und ganzen, universalen und endgültigen Sinn der ganzen menschlichen Existenz, der durch den Menschen einmal erfahren werden soll und sich darin als selber schlechthin gut, beseligend ausweist.“ (195)

Das bedeutet aber, dass mit dem Begriff „absoluter Sinn“ der Begriff „Gott“ verständlich gemacht werden kann und umgekehrt nur das Wort „Gott“ den Begriff „Sinn“ letztlich ausfüllen und so erfüllen kann. Das Eigentümliche des Begriffs eines „absoluten Sinns“ nämlich liegt darin, dass in dem Akt, wo er in einer letzten „Anstrengung von Vernunft und Freiheit“ (197) gedacht wird, der Verfügungsmacht desjenigen entschwindet, der ihn versucht zu ergreifen, indem er meint, ihn zu begreifen. Denn in der *Tat* wird die Freiheit des Menschen durch diesen ‚seinen eigenen‘ *erkannten* Begriff gefragt, „ob sie sich denn als absurde Verdammnis verstehen dürfe, als eine Freiheit, die Unendliches will, sich nie zufrieden geben kann, und doch nur die kleinen Vergänglichkeiten eines menschlichen Lebens vollbringe und in ihnen sich verfange“ (198). Eine Antwort auf diese Frage, die mit der menschlichen Existenz in der *Tat* der Erkenntnis in Theorie und Einsicht und in der *Tat* der Freiheit in Praxis und Liebe (vgl. 197) unweigerlich gegeben ist, kann gewiss nicht erzwungen werden. Der Agnostiker und Skeptiker kann sich ihr verweigern; wo sie aber zugelassen und sich nicht selbst gegeben wird, da ruft (!) sie eine *Existenzaussage* über den Sinn selbst und eine *Wesensaussage* ineins hervor: „Der Sinn (...) muss das unumgreifbare, nie durchschaubare, nie manipulierbare Geheimnis sein und immer bleiben.“ (201) Alles andere wäre ein Denkwiderspruch, weil der universale Sinn kein Koordinatensystem mehr über sich haben kann, von dem aus er durchschaubar und manipulierbar wäre. Und so gilt:

„Der Mensch ist somit wesentlich und unerbittlich mit dem unumgreifbaren Geheimnis konfrontiert.“ (201)

An dieser Stelle aber wird aus der Sinnfrage die Gottesfrage, weil und indem der Sinnbegriff zur existentiellen und alles transzendierenden Herausforderung wird. Eine solche bleibt sie aber nur so lange, wie sie nicht zum Postulat und zur Hypothese der Vernunft, die alles Wahre erkennen und in Freiheit lieben kann, depotenziert wird. Und so schließt Rahner:

„Es hat einen Sinn, vom Sinn zu reden, und dieser beredete Sinn ist nicht bloß in den paar kleinen Sinnhaftigkeiten da, denen wir auf dem Weg unseres Lebens mit all seinen Absurditäten begegnen; dieser Sinn ist unendlich und unumfassbar; er ist unser Sinn und heißt Gott.“ (205)

Gewiss spiegelt sich in dieser intellektuellen Mystik der Unterschied zu Verweyen da wider, wo sie für die erkennende und liebende Aussage wirbt und befreit, dass mit dem Sinnbegriff zugleich auch eine Existenzaussage über Gott gegeben ist, ohne die es keinen Glauben geben kann. Diese Spannung mag gleichzeitig auch die Unterscheidungslinie zwischen einer transzendentaltheologischen und einer transzendentalphilosophischen Glaubensverantwortung markieren, die als Linie aber keineswegs eine je wechselseitig unüberwindbare Grenze bedeuten muss. Vielleicht kann sie statt dessen als Geschenk der unverbrauchbaren Quelle einer gemeinsamen Einheitssuche an den Menschen verstanden werden, die alle gewollte und bejahte Differenz aus- und zusammenhält, indem sie sich ihrer mächtig erweist. Mächtig, weil sie sie aus Liebe geschaffen und zur Vollendung in Liebe bestimmt hat. Und so ist im Menschen ein „Begriff“ des Absoluten gegeben, der die geheimnisvoll bleibende Unbegreiflichkeit Gottes nicht auflöst, sondern voraussetzt:

„Ihr kann sich der Mensch im letzten nur in *liebender Hingabe* nahen, aber nicht mit einer Erkenntnis, die das Erkannte vor den höchsten Richterstuhl des Erkennens zieht.“⁹⁵

Wenn das Eigentliche des Menschen, wie Verweyen so nachhaltig, überzeugend, engagiert, intellektuell redlich und gläubig herausarbeitet, in wesenhafter *Hingabe* an den Gott besteht, der selbst in sich und außerhalb seiner selbst *traditio* ist, dann besteht die letzte Aufgabe der Vernunft darin, auch ihren „Begriff letztgültigen Sinns“ im Akt der *traditio* Gott hinzugeben: Dem Gott, der als Geheimnis gehofft, dem als Geheimnis geglaubt und der als Geheimnis geliebt wird, indem wir den Nächsten lieben, weil wir in diesem – durch die alle Grenzen überwindende gnadenhafte Dynamik des Heiligen Geistes – Jesus Christus begegnen, als dem einzigen Mittler zum Vater, der will, „dass alle Menschen gerettet werden *und* zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“ (1 Tim 2,4).

⁹⁵ Karl RAHNER, Jesus Christus – Sinn des Lebens, in: DERS., SzTh XV, Einsiedeln u. a. 1983, 206–216, 208 [Herv. TF].

„Ihr werdet alle an mir Anstoß nehmen“ Mk 14,27

Das Skandalon Jesu als Quelle des Friedens

Zusammenfassung: Die Religionen und ihre Wahrheitsansprüche gelten gegenwärtig als zentrale Ursache für Gewalt in der Gesellschaft. In der Enthaltung von weltanschaulichen Ansprüchen sehen viele Menschen daher den Königsweg für ein friedvolles Zusammenleben. Der folgende Beitrag will, inspiriert durch die Gewalttheorie René Girards, ein solches Verständnis als fragwürdig erweisen und die friedensstiftende Kraft des Christentums aufzeigen.

Abstract: The religions and their claims of truth are considered as responsible for violence in the society. Therefore many people see in the abstention of such claims the way of peace for mankind. The following article intends to show, inspired by the theory of violence of René Girard, that such an understanding is questionable and that the Christian faith has the power to create genuine peace for the world.

1. Einführung

Die Basilika Santa Maria Maggiore ist die bedeutendste und prachtvollste Muttergotteskirche der Ewigen Stadt. Wer das Innere betritt, dessen Blick wird gefesselt durch den außerordentlichen Reichtum des Marmors und der Mosaiken, die im Licht in den prachtvollsten Farben leuchten. Von besonderer Bedeutung ist auch die von Giuliano da SANGALLO im 15. Jahrhundert geschaffene Kassettendecke. Sie ist fast vollkommen mit Wärme ausstrahlendem Gold überzogen. Die Freude über den einmaligen Blick wird indes getrübt, wenn man erfährt, dass der Belag der Decke mit dem ersten Gold gefertigt worden sein soll, das aus dem neu entdeckten Südamerika nach Europa kam. Die beeindruckende Pracht verbindet sich daher sofort mit der ganzen Kolonialgeschichte der katholischen Kirche. Diese ist, neben einigen erhellen den Momenten, wie kaum eine andere Zeit von der Verbindung des Christentums mit der Gewalt geprägt.

Die Gewalt im Zusammenhang mit der Kolonialgeschichte des Christentums, muss, auch wenn dies für uns Christen schmerzlich ist, *pars pro toto* genommen werden. Man kann mit Hermann HÄRING konstatieren: „Kein Christ (...) sollte es heute noch bestreiten: Überall dort, wo sie (die Christen, d. Verf.) zu Macht und Ansehen gekommen sind, ist das Christentum von einer Geschichte der Gewalt begleitet. Die Christen haben Gewalt nicht nur legitimiert und stillschweigend zugelassen, sondern auch provoziert und aus-

geübt, wider besseres Wissen Gewaltphantasien angestachelt. Das spricht gegen den Heilsanspruch (des, d. Verf.) Christentums.“¹

Die Gründe für die offensichtliche Verbindung von Religion beziehungsweise Christentum und Gewalt sind sehr unterschiedlich. Sie können hier nicht im Einzelnen erörtert werden. Vielleicht hat Edward SCHILLEBEECKX einen wesentlichen Punkt getroffen, wenn er die nicht zu leugnende Verbindung von Christentum und Gewalt grundsätzlich mit der existentiellen und umfassenden Bedeutung von Religion erklärt. „Wenn Religion der bedeutendste Wert im Leben der Menschen ist, wie es an Gott glaubende Menschen aus ihrem Selbstverständnis erfahren und mit Recht behaupten dürfen, dann führt jeder theoretische oder praktische Mißbrauch der Religion zu den grausamsten Unmenschlichkeiten.“² Endgültig ist das Phänomen damit aber nicht erklärt. Sicher ist nur, dass die Ursachenforschung dem jeweiligen Betrachter zumutet, den eigenen Horizont auf die Zeitsituation der spezifischen Gewaltanwendung hin zu überschreiten, um nicht projektiven Verfälschungen zu erliegen.

Durch die Gewaltgeschichte des Christentums war und ist die Vorstellung der friedensstiftenden Kraft der christlichen Religion fragwürdig geworden.³ Angestoßen durch Nominalismus, Rationalismus und Aufklärung suchte man deshalb nach einer eher säkularen, autonomen Bewältigung der Gewalt. Diese Suche war aber letztlich nicht von Erfolg beschieden. Vor allem die nichtreligiösen Ideologien des 20. Jahrhunderts, der Stalinismus und der Nationalsozialismus, mit ihren bisher nie dagewesenen Gewaltexzessen, belegen dies mit aller Deutlichkeit. Auch die jüngst erreichten Fortschritte im Bereich der Gewalthemmung durch den Fall der Mauer und der damit verbundene Optimismus, wurden durch die Ereignisse vom 11. September 2001 wieder jäh zurückgeworfen. Erneut legte sich die Gewalt in Verbindung mit Religion und Fanatismus auf die Menschheit wie ein Schatten. Weltanschauungen, vor allem Religionen, stehen daher stärker denn je unter dem Verdacht von Intoleranz und Gewaltbereitschaft. Die Enthaltung von religiösen Überzeugungen, beispielsweise im Gewande einer vermeintlichen Neutralität des Staates oder durch die Charakterisierung von Religion als Privatsache, erscheint als Königsweg für ein friedliches Zusammenleben der Völker. Die friedensstiftende Kraft der Religion, in unserem Falle des Christentums, wird kaum mehr gesehen.

Die folgenden Ausführungen können und wollen das Thema Christentum

¹ Hermann HÄRING, Das Erbe der Gewalt in Islam und Christentum, in: Concilium 9 (1997) 520.

² Edward SCHILLEBEECKX, Religion und Gewalt, in: Concilium 9 (1997) 576.

³ Vgl. Jean-Christophe MERLE, Zur Geschichte des Friedensbegriffs vor Kant. Ein Überblick, in: Otfried HÖFFE (Hg.), Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden (= Klassiker Auslegen Bd. 1), Berlin 2004, 31–42.

und Gewalt, verstanden als „Gewalttätigkeit, Destruktivität und Brutalität“⁴, nicht umfassend beschreiben. Es sollen aber einige Gedanken zur friedensstiftenden Kraft des Christentums gegeben werden. Nach einigen kurzen Bemerkungen zu autonomen Bestrebungen der Gewaltüberwindung, soll Gewalt als Grundverfasstheit des Menschen beschrieben werden, die nicht endgültig überwunden werden kann. Die Ausführungen kreisen dabei zentral um die Gewalttheorie René GIRARDS. In diesem Zusammenhang soll herausgearbeitet werden, dass der Indifferentismus, der gegenwärtig nicht selten mit Friedfertigkeit verwechselt wird und der vielfach profilierte Überzeugungen unter den Verdacht der Intoleranz geraten lässt, als wesentliche Quelle der Gewalt zu werten ist. Nicht so sehr ein profiliertes Christentum, sondern vielmehr die postmoderne Indifferenz sind gegenwärtig Ursache für Konflikte und Gewalt. Der im letzten Teil skizzierte Beitrag des Christentums zur Hemmung der Gewalt soll verdeutlichen, dass die konsequente Bindung, im Falle des Christentums, an das Skandalon der Konkretheit Gottes in Jesus Christus, als Quelle des Friedens zu werten ist.

2. Die Vision einer autonomen Überwindung der Gewalt

Die Art und Weise der Auseinandersetzung mit der Gewalt wird zunächst wesentlich durch die Vorentscheidung bestimmt, ob diese als grundsätzlich negativ oder positiv bewertet werden muss. Gewalt, verstanden als ein „Verfügenkönnen über innerweltliches Seiendes“, enthält noch kein Urteil über die Rechtmäßigkeit solchen Verfügens.⁵ Legitime Gewalt kann jedoch illegitim werden, „(...) wenn sie zwangsweise ohne oder gegen den Willen der ‚Unterworfenen‘ ausgeübt wird.“⁶ In diesem negativen Sinne soll Gewalt hier verstanden werden.

Darüber hinaus ist von zentraler Bedeutung, ob der Mensch wesentlich als friedlich oder als gewalttätig bestimmt wird. Diese Frage kann, das sei bereits an dieser Stelle angemerkt, nicht endgültig beantwortet werden.⁷ Das Chris-

⁴ Jean-Pierre WILS, Gewalt als anthropologische Konstante? Auf dem Weg zu einer neuen Gewichtung, in: Concilium 9 (1997) 548. Eine etymologische Begriffsbestimmung der Gewalt aus dem ambivalenten Begriff der Macht gibt Heinz-Horst SCHREY, Gewalt/Gewaltlosigkeit. I. Ethisch, in: TRE XIII, 168. MOSER sieht eine enge Verbindung des Begriffs der Gewalt zu dem der Aggression, „Nackte Gewalt ist die sichtbare, ungebundene, ‚freie‘ Erscheinungsform von Aggression“ und kommt daher zu einer vergleichenden Darstellung von Aggressions- und Gewalttheorien, in: Manfred MOSER, Gewalt/Gewaltlosigkeit. II. Praktisch-theologisch, in: TRE XIII, 178 ff.

⁵ Ebd. 168.

⁶ Ebd.

⁷ So fallen auch die Antworten der Aggressions- beziehungsweise Gewalttheorien sehr unterschiedlich aus. Siegmunds FREUDS Destruktionstrieb, Konrad LORENZ' Vorstellung des ‚sogenannten Bösen‘ und Irenäus EIBL-EIBESFELDS Deutung der Aggression als „Dis-

tentum steht, trotz seiner Verfehlungen, der Gewalt grundsätzlich ablehnend gegenüber. Es geht, grundgelegt in der Lehre von der Erbsünde, zumindest auf weite Strecken, von der Gewalttätigkeit des Menschen aus. Gewalt als Folge der Verfehlung des Menschen, der Ursünde, lässt allerdings auf die Annahme einer urständigen Gewaltlosigkeit des Menschen schließen. Die These von der erbsündlichen Verfasstheit des Menschen führt dazu, dass für den Christen die Gewalt gemindert, aber hier auf Erden nicht endgültig überwunden werden kann. Ihre Beseitigung, der vollkommene Friede, ist eine eschatologische Hoffnung, die lediglich antizipiert werden kann.⁸

Die Bestimmung des Menschen als gewalttätig ist nun, paradoxerweise, gerade durch die Gewalttätigkeit des Menschen im Namen der Religion überwunden worden. Denn die Religionskriege erschütterten nicht eigentlich den Glauben an das Wertvolle im Menschen, sondern an die Glaubwürdigkeit der Religionen. Die Erfahrungen aus den Religionskriegen riefen dazu auf, in Absetzung von den den Menschen entfremdenden Ideen und Institutionen, sich auf die eigenen positiven Möglichkeiten zu besinnen. Der Friede wird zur Fähigkeit der zunehmend autonom verstandenen menschlichen Person.⁹

Immanuel KANT, der Protagonist dieser Besinnung des Menschen auf seine je eigenen Möglichkeiten, spricht in seiner Schrift „Zum ewigen Frieden“ zwar von einem „süßen Traum“¹⁰, den nur Philosophen träumen. Er ist sich daher der Bedrohung des Friedens durch den Krieg durchaus bewusst¹¹. Er macht sich keine Illusionen über die Bösartigkeit des Menschen.¹² KANT geht aber von einem Emanzipationsprozess aus, der die Freiheits- und Friedens-

position“ des Menschen tendieren, wenn auch auf unterschiedliche Weise, dahin, Gewalt als eine Grundverfasstheit des Menschen anzusehen. John DOLLARDS Frustrationsprinzip und die lernpsychologische These, die darin besteht, dass Gewalt erst durch Versäumnisse in der Erziehung entstehe, deuten Gewalt eher akzidentiell. (Vgl. ebd.).

⁸ Vgl. Josef RÖMELT, *Friedensethik zwischen Realismus und Utopie*. Die traditionelle Theorie vom gerechten Krieg im Vergleich zu Immanuel Kants Schrift über den Frieden, in: Christoph BULTMANN (Hg.), *Religion, Gewalt, Gewaltlosigkeit*, Münster 2004, 84.

⁹ Vgl. Heinz-Horst SCHREY, *Gewalt/Gewaltlosigkeit* 174.

¹⁰ „Ob diese satirische Überschrift auf dem Schilde jenes holländischen Gastwirts, worauf ein Kirchhof gemalt war, für die Menschen überhaupt, oder besonders die Staatsoberhäupter, die des Krieges nie satt werden können, oder wohl gar nur die Philosophen gelte, die jenen süßen Traum träumen, mag dahingestellt sein.“ (Immanuel KANT, *Zum ewigen Frieden* [Theodor VALENTINER Hg.], Stuttgart 1972, 15).

¹¹ „Der Friedenszustand unter den Menschen, die nebeneinander leben, ist kein Naturzustand (...), der vielmehr ein Zustand des Krieges ist, d. i. wenngleich nicht immer ein Ausbruch der Feindseligkeiten, doch immerwährende Bedrohung mit denselben. Er muß also gestiftet werden (...).“ (Ebd. 23).

¹² „Bei der Bösartigkeit der menschlichen Natur, die sich im freien Verhältnis der Völker unverhohlen blicken läßt (...), ist es doch sehr verwunderlich, daß das Wort Recht aus der Kriegspolitik noch nicht als pedantisch ganz hat verwiesen werden können und sich noch kein Staat erkühnt hat, sich für die letztere Meinung öffentlich zu erklären (...).“ (Ebd. 31f.).

fähigkeit des Menschen zunehmend offenbare. Trotz der Bösartigkeit des Menschen könne sich aufgrund der Huldigung des Staates gegenüber dem Recht¹³ und der Friedensneigung der menschlichen Natur zum Zwecke des Handels¹⁴, die Gewalt und der Krieg letztlich nicht durchsetzen. Es wird ein sich selbst bewegender Reformprozess des Freiheitsrechts vorausgesagt, indem sich die friedensstiftende Qualität der Freiheit immer radikaler Geltung verschafft.¹⁵

KANT geht damit letztlich von der grundsätzlichen Fähigkeit des Menschen aus, Gewalt zu überwinden. Er fordert daher, in Anspielung und Absetzung vom Christentum: „Trachtet zuallererst nach dem Reiche der reinen praktischen Vernunft und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch euer Zweck (die Wohltat des ewigen Friedens) von selbst zufallen.“¹⁶ Diese Hochachtung vor der Friedensfähigkeit des Menschen kann als Kontrastbestimmung zum Christentum gewertet werden. Dieses ist in der Lehre von der Erbsünde nicht nur von einer gewaltbestimmten Grundverfasstheit des Menschen ausgegangen, sondern wurde in seiner langen Geschichte als keineswegs friedensstiftend empfunden. Im Keim enthält KANTS Verortung seiner Vision vom ewigen Frieden in der autonomen Verfasstheit der menschlichen Person somit bereits die Tendenz, Religion in die Privatsphäre des Menschen zurückzunehmen, da das Christentum in seiner institutionellen und damit machtvoll öffentlichen Gestalt als wesentlicher Verursacher der Gewalt angesehen wird. Die Enthaltung von religiösen Überzeugungen wird zum Königsweg eines ewigen Friedens.

Es ist evident, dass sich, mehrere Jahrhunderte nach der Formulierung von KANTS Friedensvision, eine Überwindung der Gewalt nicht eingestellt hat. Die Einklammerung der religiösen Weltanschauungen durch den Prozess der

¹³ „Diese Huldigung die jeder Staat dem Rechtsbegriffe (wenigstens den Worten nach) leistet, beweist doch, daß eine noch größere, obzwar zur Zeit schlummernde, moralische Anlage im Menschen anzutreffen sei, über das böse Prinzip in ihm (das er nicht ableugnen kann) doch einmal Meister zu werden und dies auch von anderen zu hoffen; denn sonst würde das Wort Recht den Staaten, die sich einander befehlen wollen, nie in den Mund kommen, es sei denn, bloß um seinen Spott damit zu treiben (...). (Ebd. 32).

¹⁴ „Es ist der Handelsgeist, der mit dem Kriege nicht zusammen bestehen kann, und der früher oder später sich jedes Volkes bemächtigt. Weil nämlich unter allen, der Staatsmacht untergeordneten, Mächten (Mitteln), die Geldmacht wohl die zuverlässigste sein möchte, so sehen sich Staaten (...) gedrungen, den edlen Frieden zu befördern, und, wo auch immer in der Welt Krieg auszubrechen droht, ihn durch Vermittlungen abzuwehren (...). Auf die Art garantiert die Natur, durch den Mechanismus in den menschlichen Neigungen selbst, den ewigen Frieden; freilich mit einer Sicherheit, die nicht hinreichend ist, die Zukunft desselben (...) zu weissagen, aber doch in praktischer Absicht zulängt, und es zur Pflicht macht, zu diesem (...) Zwecke hinzuarbeiten.“ (Ebd. 49 f.).

¹⁵ Vgl. Pierre LABERGE, Von der Garantie des ewigen Friedens, in: HÖFFE, Immanuel Kant 149–170.

¹⁶ KANT, Zum ewigen Frieden 63 f.

Säkularisierung hat nicht zu einer Eindämmung der Gewalt geführt, sondern, besonders im 20. Jahrhundert, die Gewalt in bisher noch nicht gekannten Dimensionen Wirklichkeit werden lassen. Dies kann man durchaus als Indiz dafür nehmen, dass die von KANT eingeforderte Aufklärung noch immer auf ihre Umsetzung wartet. Es ist aber auch möglich, die Ursache für die angesprochenen Gewaltextesse in der Grundverfasstheit des Menschen zu suchen. Man kann also grundsätzliche Zweifel an der Fähigkeit des Menschen anmelden, mittels einer autonom verstandenen Freiheitsgeschichte zu einer friedlichen Ordnung zu gelangen.

3. Die Gewalt als Grundverfasstheit des Menschen

Ist Gewalt eine Grundverfasstheit des Menschen, dann kann sie letztlich nicht überwunden, sondern nur vermindert werden. Die Religion ist dann nicht eigentlich der Ursprung der Gewalt, sondern, im schlimmsten Fall, Medium, Ausdrucksform einer im Menschen grundsätzlich vorhandenen Veranlagung, die in Zaum gehalten werden muss. Der Religion kommt dann zentral die Aufgabe zu, die Gewalt zu domestizieren. Diese Auffassung wird wesentlich von René GIRARD vertreten. Seine Thesen sollen aufgrund ihrer Bedeutung für die Verhältnisbestimmung von Religion, Christentum und Gewalt hier wenigstens kurz umrissen werden.

René GIRARD wurde 1923 in Avignon geboren. Er lebt seit 1947 in den USA und lehrt dort an der Stanford Universität in Kalifornien. Seit mehr als einem halben Jahrhundert befasst sich GIRARD mit der Realität der Gewalt in den verschiedensten Kulturen. Seine Überlegungen haben dabei zunächst mit Theologie wenig zu tun. GIRARD ist Anthropologe, kein Theologe.¹⁷ Mit Hilfe des „gesunden Menschenverstandes“¹⁸, so seine eigenen Worte, versucht er, das Wesen des Menschen in den Mythen zu entschlüsseln, was in seinem Hauptwerk „Das Heilige und die Gewalt“ von 1972 bereits mit aller Deutlichkeit aufleuchtet. Dabei sieht er in der meist verdeckten, verborgenen Gewalt in den Mythen die Wirklichkeit, die das Handeln der Menschen im Laufe der Zeiten wesentlich prägt. Der Mensch ist für GIRARD grundsätzlich gewalttätig. Diese Erkenntnis gewinnt GIRARD zunächst, mit phänomenologischer Präzision, unter Ausblendung der christlichen Anthropologie. Die Bloß-

¹⁷ „Es gibt Autoren, die in keine vorgegebenen Schablonen passen. René Girard zählt zu ihnen. Ist er Literaturwissenschaftler, Ethnologe, Kulturtheoretiker oder Politologe oder gar Theologe? Keines von allem und doch alles zugleich! Er paßt in keine Mode, obwohl er in Frankreich für einen kurzen Augenblick groß in Mode war.“ (René GIRARD, Wenn all das beginnt. Ein Gespräch mit Michel Treguer (= Beiträge zur mimetischen Theorie Bd. 5), Münster 1997, 7).

¹⁸ René GIRARD, Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums, München / Wien 2002, 13.

legung der Gewalt als Königsweg zu ihrer Überwindung verweist GIRARD aber dann doch auf die christlichen Zeugnisse. Denn in Christus sieht er den Überwinder der Gewalt, der allem zum Ärgernis wird, da er die Strategien der menschlichen Gewalt offen legt und schließlich Wege zu ihrer Überwindung aufzeigt. GIRARD wird damit zu einem Apologeten des Christentums. Denn er tritt der gegenwärtig so verbreiteten Auffassung entgegen, religiöse Überzeugungen seien von vorn herein als Quelle der Gewalt zu qualifizieren.

3.1. René GIRARDS Gewalttheorie

Für René GIRARD ist das friedliche Zusammenleben der Menschen keine Selbstverständlichkeit. Die Ansicht der aufgeklärten Gesellschaften, dass Menschen sich mittels der Vernunft einem allgemeinen Willen unterwerfen, ist ihm ein illusionärer Humanismus. Zorn und Gewalt sind GIRARD Grundverfassheiten des Menschen, die in archaischen Gesellschaften offen, in modernen Gesellschaften allenfalls verdeckt auftreten.¹⁹

Der Grund für die stets gegenwärtige Gewaltbereitschaft des Menschen besteht für GIRARD in der Tatsache, dass der Mensch ein Begehrender ist. Der Mensch begehrt grundsätzlich. Diese Begehrlichkeit führt zu Rivalitäten zwischen den Menschen, da sich die Objekte der Begierde überschneiden. Dies führt zu Interessenkonflikten.²⁰

Der eigentliche Grund für die Konfliktrichtigkeit der Begierden liegt für GIRARD aber nicht in der Objektbezogenheit des menschlichen Begehrens. Wäre dem so, dann könnte man per Gesetz die Objekte der Begierde so auf die Menschen verteilen, dass der Streit zumindest einigermaßen geschlichtet wäre. Konfliktrichtig ist das Begehren der Menschen deshalb, weil es sich nicht auf bestimmte Objekte richtet, sondern durch das Begehren des Nächsten bestimmt wird.²¹ Der Mensch begehrt eigentlich nicht das, was er will, sondern was der Andere will. Die Begierde entzündet sich daher nicht am Objekt, sondern an dem, was der Nächste begehrt.²² Kinder beispielsweise,

¹⁹ Die Gewaltvergessenheit des modernen Menschen ist Girard eine „(...) masochistische Donquichotterie einer vor wesenhafter Gewalt geschützten Welt.“ (René GIRARD, *Das Heilige und die Gewalt*, Zürich 1987, 196).

²⁰ „Rivalisierende Begehren sind gerade deshalb so gefährlich, weil sie sich tendenziell gegenseitig verstärken. Gesteuert wird dieser Konflikttypus vom Eskalations- und Überbietungsprinzip.“ (GIRARD, *Ich sah den Satan* 23).

²¹ „Um die Menschen daran zu hindern, daß sie aufeinander losgehen, trachtet der Gesetzgeber vorerst danach, ihnen alle Objekte zu verbieten, um die sie sich unablässig streiten, und beginnt mit deren Auflistung. Doch rasch wird er gewahr, daß es ihrer zu viele sind: Er kann sie gar nicht alle aufzählen. Also bricht er unvermittelt ab, legt das Augenmerk nicht mehr auf die ständig wechselnden Objekte, sondern wendet sich dem zu, was immer da ist, nämlich das Individuum, der Nächste, der Nachbar, jenes Wesen, von dem man offensichtlich alles, was ihm gehört begehrt.“ (Ebd. 24).

²² „Gehören die von uns begehrten Objekte stets dem Nächsten, dann ist es offenkundig der Nächste, der sie begehrenswert erscheinen läßt.“ (Ebd.).

begehren meist das Spielzeug, mit dem sich der andere beschäftigt, selbst dann, wenn andere Spielsachen zur Verfügung stehen.

Konflikte und Gewalt entstehen für GIRARD daher nicht deshalb, weil die Menschen wissen, was sie wollen, sondern weil sie eigentlich nicht wissen, was sie wollen. GIRARD bemerkt dazu: „Die Rivalität ist nicht die Frucht einer zufälligen Übereinstimmung der beiden Wünsche, die auf das gleiche Objekt zielen. Das Subjekt begehrt das Objekt, weil der Rivale es selbst begehrt. Indem der Rivale dieses oder jenes Objekt begehrt, gibt er dem Subjekt zu verstehen, daß das Objekt begehrenswert ist.“²³

Dies ist nach GIRARD die „kopernikanische Wende“ im Verstehen des Begehrens und der daraus entstehenden Gewalt.²⁴ Das Begehren ist demnach für GIRARD nicht schlecht. Es wird nur gefährlich, wenn es sich nicht auf gewählte Objekte richtet, sondern sich am Begehren des Nächsten orientiert. Die Orientierungslosigkeit wird zur eigentlichen Quelle der Gewalt. GIRARD nennt dies die „mimetische Struktur der Gewalt“.²⁵ Gewalt entsteht durch Nachahmung der Begierde des Nächsten: Mimesis.

Wird die Gewalt nicht durch selbst gewählte Objekte verursacht, sondern vielmehr durch die Objekte, die der Nächste begehrt, dann wird die Gewalt grenzenlos. Denn alle Nächsten sind potentielle Rivalen. Eine solche Situation wäre für die Gesellschaft katastrophal. Es käme zur Gewalt Aller-gegen-Alle. Um eine solche Eskalation der Gewalt zu vermeiden, haben die Menschen, so GIRARD, eine Strategie entwickelt. Sie verbietet nicht das Begehren, sondern lenkt die darin enthaltene Gewalt um. Rivalen suchen gemeinsam ein Opfer, das geeignet ist, die Bedrohung durch die Gewalt Aller-gegen-Alle auf sich zu nehmen.²⁶ Die gegenseitige Gewalt wandelt sich zur Gewalt Aller-gegen-Einen. Dies verbindet die gegenseitigen Rivalen und verhindert eine Eskalation der Gewalt: gemeinsame Feindbilder schweißen zusammen und bändigen die Gewalt Aller-gegen-Alle, indem sie sie in die Gewalt Aller-gegen-Einen umwandeln. Dies nennt GIRARD den sog. Sündenbockmechanismus.²⁷

²³ GIRARD, Das Heilige und die Gewalt 215.

²⁴ „Damit vollzieht (sich, d. Verf.) geradezu eine ‚kopernikanische Wende‘ im Verständnis des Begehrens. Gemeinhin wird angenommen, das Begehren sei objektiv oder subjektiv, in Wirklichkeit aber beruht es auf einem Anderen, welcher die Objekte aufwerter – der vertraute Dritte, der Nächste. (...)“ (GIRARD, Ich sah den Satan 24).

²⁵ „Der Nächste ist das Vorbild unserer Begehren. Das nenne ich das mimetische Begehren.“ (Ebd.).

²⁶ „Die Verdichtung sämtlicher separater Ärgernisse in einem einzigen Ärgernis ist der Höhepunkt eines Prozesses, der mit dem mimetischen Begehren und dessen Rivalität einsetzt. Indem sich letztere vervielfachen, bewirken sie die mimetische Krise, die Gewalt Aller-gegen-Alle; diese würde die Gemeinschaft schließlich vernichten, verwandelte sie sich nicht spontan, automatisch in ein Alle-gegen-Einen, mit dessen Hilfe die Einheit der Gemeinschaft wiederhergestellt wird.“ (Ebd. 41).

²⁷ Er stellt einen Entsühnungsritus dar, wie er uns u. a. auch im Alten Testament überliefert ist. (Lev 16,21). „Der Ritus bestand darin, einen mit allen Sünden Israels beladenen

Die Umwandlung der gegenseitigen in die einmütige Gewalt durch den Sündenbock funktioniert aber nur, wenn der Geopferte mit der Gesellschaft in Verbindung steht, sich gleichzeitig aber auch von dieser unterscheidet. Der Sündenbockmechanismus gerät somit dann in die Krise, wenn das Opfer keinen Gegenüberstand zur Gesellschaft hat. In diesem Fall wird einem Glied der Gemeinschaft Gewalt angetan, das man als identisch mit sich selbst interpretiert. Die Folge ist meist die gegenseitige Gewalt in Form der Rache. Hat das Opfer andererseits überhaupt keine Verbindung mit der Gemeinschaft, kann es die Gewalt dieser Gruppe nicht ableiten. Es kann kein „Strom“ fließen, Spannung abgebaut werden.

Von entscheidender Bedeutung ist dabei, dass der geopferte Sündenbock die Gewalt nur umleitet, diese aber nicht eigentlich beseitigt. Es geht darum, dass die Gesellschaft bemüht ist „(...) eine Gewalt, die ihre eigenen, um jeden Preis zu schützenden Mitglieder treffen könnte, auf ein relativ wertfreies, ‚opferfähiges‘ Opfer zu leiten.“²⁸ Der Sündenbockmechanismus funktioniert daher nur „(...) dank der Unwissenheit derer, die ihn spielen lassen. Sie glauben sich in der Wahrheit, obwohl sie in Wirklichkeit in der Lüge stehen.“²⁹ Die Gewalt wird daher nicht beseitigt, sondern überlistet. Dies ist nur möglich, wenn die Gesellschaft bereit ist, die Einmütigkeit der Gewalt auf Kosten eines Dritten zu realisieren. Diese Strategie der Überlistung wird, darauf sei schon jetzt hingewiesen, durch die Botschaft Jesu zur Gewaltüberwindung radikal in Frage gestellt.

3.2. Einige Konsequenzen aus GIRARDS Theorie

GIRARDS Thesen sind einer eingehenden Kritik unterzogen worden. Man kann mit einiger Berechtigung anfragen, ob Gewalt gegenwärtig durch eine spontane Zusammenrottung von Menschen gegenüber Dritten entsteht, oder sich nicht vielmehr anonyme Strukturen herausbilden, die Gewalt, sehr subtil, durch Ausschluss, Isolation bestimmter Gesellschaften ausüben. Hierin liegt das eigentliche Gewaltpotential der Globalisierung, auf das unter anderen die Befreiungstheologen hinweisen.

Ein zentraler Punkt der Anfragen an GIRARD ist die mit seiner Auffassung verbundene, vermeintliche Geringschätzung der Friedensfähigkeit des Menschen. Eugen BISER spricht beispielsweise von einem „anthropologischen Pes-

Ziegenbock in die Wüste zu schicken. Der Hohepriester legte seine Hände auf den Kopf des Bocks, und mit dieser symbolischen Geste sollte alles, was die zwischenmenschlichen Beziehungen innerhalb der Gemeinde hätte vergiften können, auf das Tier übertragen werden. Daß der Ritus wirksam war, lag an der Vorstellung, daß mit dem Ziegenbock die Sünden ausgetrieben wurden und die Gemeinde von ihnen befreit war.“ (Ebd. 194).

²⁸ Ebd. 13.

²⁹ Ebd. 61.

simismus“³⁰. Hans Urs von BALTHASAR beklagt, dass GIRARDS These von der alles bestimmenden Gewalt selbst das Streben des Menschen nach Gerechtigkeit diskreditiere. Dies verunmögliche nicht nur eine Differenzierung zwischen gut und böse, sondern auch die Freiheit des Menschen.³¹

Georg BAUDLER wirft Girard ebenfalls eine zu pessimistische Sichtweise der Verfasstheit des Menschen vor. Ursprünglich sei für den Menschen nicht die Kampf- beziehungsweise Opferhandlung, sondern die Mutter-Kind-Beziehung. Denn die von GIRARD beschriebene Situation der Rivalität setze die Wahrnehmung einer, vor allem durch die Mutterbindung gewachsene, Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt bereits voraus.³² Erst danach sei in der Begegnung mit dem Raubtier, das als Nahrung und Bedrohung doppeldeutig sei und das, aufgrund seiner existentiellen Bedeutung, transzendent überhöht wurde, das Heilige in seiner Ambivalenz entstanden. Der Sündenbockmechanismus resultiere daher aus der Notwendigkeit, dem gejagten Tier ein Opfer anzubieten, das der Gruppe Schutz durch Flucht ermöglicht. „So wie das hungrige Tier aggressiv danach Ausschau hält, dass sich ein Individuum aus dem Gesamtkörper herauslöst und dadurch für es fassbar wird, so hält die Gruppe in ihrer Sündenbock-Jagd in ihren Reihen Ausschau nach einem Mitglied, das sich durch ein (...) Merkmal (...) von den anderen unterscheidet, um die aus der Angst geborenen Aggressionen auf es abzuleiten, es niederzumachen und dem Raubtier zum Fraß vorzuwerfen.“³³ Letztlich nähert sich BAUDLER aber durch seine starke Betonung der Raubtiersituation, welche die Mutter-Kind-Beziehung permanent überlagert, der gewaltbestimmten Sichtweise des Menschen durch GIRARD wieder an.

Es ist, wie anfangs bereits bemerkt wurde, nicht möglich, die Frage, ob Gewalt eine Grundverfasstheit des Menschen darstellt oder diese als eine eher akzidentielle Eigenschaft zu begreifen ist, letztlich zu entscheiden. Angesichts der ungeheuren Permanenz der Gewalt in der Geschichte des Menschen, die gerade in den jüngsten politischen Entwicklungen wieder erneut hervorgetre-

³⁰ Eugen BISER, Überwindung der Glaubenskrise. Wege zur spirituellen Aneignung, München 1997, 67.

³¹ „Immer wird von Gewalt(tätigkeit) gesprochen, nie fällt das Wort ‚Gerechtigkeit‘. Kann wissenschaftlich glaubhaft gemacht werden, die Gerechtigkeit, nach der die Menschen begehren, sei nichts als getarnte Gewalt? (...) Bei Girard muß es (das Streben nach Gerechtigkeit, d. Verf.) (...) total korrumpiert sein, um am Startpunkt der Menschheitsgeschichte einen Krieg aller gegen alle zu entfesseln (...). Die Dramatik zwischen Welt und Gott wird so überspannt, daß der Faden reißt und gar kein Drama zwischen beiden mehr spielt; man erkennt es auch daran, daß der sich verbergende ‚Mechanismus‘ ja jede Freiheit von seiten des Menschen aufhebt.“ (Hans Urs von BALTHASAR, Theodramatik, III. Die Handlung, Einsiedeln 1980, 287).

³² Georg BAUDLER, Ursünde Gewalt. Das Ringen um Gewaltfreiheit, Düsseldorf 2001, 80.

³³ Ebd. 91.

ten ist, erscheint aber die Annahme GIRARDS, der von einer grundsätzlichen Gewaltbereitschaft des Menschen ausgeht, als durchaus plausibel. GIRARDS Thesen können daher auf die Frage der Entwicklung von Strategien zur Gewaltthemmung einige wichtige Hinweise geben:

1. GIRARDS Bestimmung der Gewalt als Grundverfasstheit des Menschen enthält den entscheidenden Imperativ, die Realität der Gewalt niemals zu unterschätzen. Das friedliche Zusammenleben der Völker beruht nicht selten auf der stillschweigenden Übereinkunft der gemeinsamen Gewalt gegen Dritte, mit der die Gewalt allenfalls überlistet, kaschiert, aber nicht überwunden ist.

Dagegen lässt sich einwenden, dass GIRARDS Analysen auf primitive Gesellschaften Bezug nähmen. Diese unterscheiden sich von modernen, aufgeklärten Gemeinschaften durch die Bindung der Gewalt an Monopole, sei es durch die Rechtssprechung oder übergeordnete Organisationen wie die UNO.

Diese Sichtweise erscheint mir nur bedingt zutreffend. Einmal kann man die gegenwärtige Entwicklung der Auseinandersetzung zwischen dem amerikanischen Kapitalismus und der islamischen Welt durchaus als Fortführung des durch den Zerfall des Kommunismus beendeten Rivalitätskonfliktes zwischen Ost- und West deuten: ohne ein Feindbild keine gemeinsame Identität. Die Gewaltbereitschaft Amerikas wäre dann nicht Ausdruck einer Gesellschaft, die weiß, was ihr wirklich von Bedeutung ist, sondern die Folge eines zunehmenden Indifferentismus, einer verloren gegangenen Identität, die künstliche Kristallisationspunkte zur Gewinnung des eigenen Profils notwendig macht.

Darüber hinaus scheint der Prozess der Globalisierung die Bindung der Gewalt an übergeordnete Institutionen des Rechts der Völkergemeinschaft zunehmend zu unterlaufen. Der globalisierte Markt wie auch die Naturwissenschaften erodieren das Gewaltmonopol der einzelnen Staaten zunehmend. Raymund SCHWAGER bemerkt daher zu Recht: „Das Gemeinsame zwischen den vorstaatlichen Gesellschaften und der modernen internationalen Welt liegt darin, daß beide keine zentrale Autorität kennen, die das öffentliche Leben aus bewusster Entscheidung gestalten könnte. Selbstorganisationsprozesse, die Gewalt enthalten, schaffen Ordnung, indem sie zugleich Gewalt eindämmen und ihr Wirken dabei verschleiern. In diesen Welten gibt es für eine politische Ethik keinen eigenständigen und systematischen Platz. Nur jene minimalistische Ethik ist gefragt, die zum Funktionieren des ganzen Systems notwendig ist. Für bewußte ethische Bemühungen um Gewaltminderung bleibt höchstens in jenen Nischen ein Platz, der nicht direkt dem Druck der internationalen Mechanismen ausgesetzt sind.“³⁴ Der Ethik kommt in globa-

³⁴ Raymund SCHWAGER, Religion als Begründung einer Ethik der Gewaltüberwindung in: Concilium 9 (1997) 563.

lisierten Gesellschaften daher meist nur noch eine ornamentale Funktion zu. Keine noch so moderne Gesellschaft ist demnach davor geschützt, in archaische Mechanismen zurückzufallen, vor allem dann nicht, wenn sie keine sie überschreitenden Prinzipien angeben kann.

2. Für GIRARD ist die wesentliche Motivation der Gewalt die Unsicherheit des Menschen. Dessen Begehren entzündet sich nicht an einem bewusst gewählten Objekt. Er wird aufgrund der Unfähigkeit zur verbindlichen Entscheidung in die Rivalität hineingedrängt. Überträgt man diese Sichtweise auf die gegenwärtige Situation unserer Gesellschaft, dann wäre die Pluralität der Postmoderne, die mit ihrem spielerischen, ästhetischen Wahrheitsbegriff ein friedliches Zusammenleben suggeriert, aufgrund der damit verbundenen zunehmend angstfördernden Unverbindlichkeit wesentliche Quelle der Gewalt. Die Indifferenz muss dann, zumindest in Ergänzung zu den gegenwärtig so stark unter Gewaltverdacht stehenden profilierten Weltanschauungen als wesentliche Ursache der Gewalt angesehen werden. Ich möchte daher HUNTINGTONS These vom „clash“ der Zivilisationen³⁵ insofern widersprechen, als zumindest zu erwägen wäre, ob gegenwärtig nicht gerade ein „lack“ der Zivilisationen wesentlich für die Eskalierung der Gewalt verantwortlich ist. HUNTINGTONS neuestes Buch mit dem programmatischen Titel „Who are we?“ zeigt, dass er sich dieser Auffassung annähert. Denn nur wenn das Objekt der Begierde eindeutig aufgrund eines weltanschaulichen Koordinatensystems zu identifizieren ist, kann es friedensstiftend auf eine übergeordnete Instanz hin überschritten werden.

3. Die Strategie der Verwandlung von gegenseitiger in einmütige Gewalt geht nach GIRARD nur auf, wenn der Sündenbock einerseits mit der Gesellschaft in Verbindung steht, dieser sich andererseits aber auch von dieser unterscheidet. Nur so kann ein „Strom“ fließen, Spannung abgebaut werden. Die Identifizierung von Instanzen, welche der Gesellschaft zugänglich sind, diese aber gleichzeitig überschreiten, ist für die Gewalthemmung daher von entscheidender Bedeutung. Rituale, Symbole, Liturgien, Feiertage usw. leisten diese Funktion, wenn sie von den Menschen in ihrer verbindenden wie entgrenzenden Funktion angenommen, ergriffen werden. Die kulturelle Griffigkeit einer Gesellschaft ist daher für die Gewalthemmung von wesentlicher Bedeutung.

Die Diskreditierung der weltanschaulichen Überzeugungen als gewaltfördernd steht dabei mit der gegenwärtigen Tendenz einer erosionsartig abnehmenden kulturellen Griffigkeit in direktem Zusammenhang. Denn wenn die beschriebenen Kristallisationspunkte fehlen, kann nur die kulturelle Griffigkeit selbst, gemäß des Sündenbockmechanismus, als Ursache der Gewalt in

³⁵ Samuel HUNTINGTON, *Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München / Wien 1997.

Frage kommen. GIRARD bemerkt daher zu Recht: „Die Moderne strebt nach der Gleichheit unter den Menschen und neigt deshalb instinktiv dazu, die Unterschiede als Hindernisse auf dem Weg zur Harmonie der Menschen untereinander zu sehen, und zwar auch dann, wenn diese Unterschiede nichts mit dem sozialen oder wirtschaftlichen Status des einzelnen zu tun haben. (...) Wenn die Unterschiede sich auflösen, dann gelten sie fast zwangsläufig als Ursache jener Rivalitäten, zu denen sie selbst Anlaß haben.“³⁶

4. Man kann mit Rupert LAY der Auffassung sein, dass die Kirche ihre Identität vor allem in ihren Ketzern, den Unheiligen gefunden hat. Das Zentrum der Kirche sei, so LAY, vor allem durch die Peripherie zu bestimmen. Er kommt daher zu der provozierenden These, dass die Ketzer geradezu Katalysatoren der kirchlichen Selbstfindung seien.³⁷ Sieht LAY, zumindest tendenziell, das Zentrum der Kirche durch die Anfragen der Peripherie bestimmt, kommt Manfred LÜTZ, eher umgekehrt, zur Auffassung, dass in der Identität der Kirche ein wichtiger Kristallisationspunkt für die Selbstfindung einer orientierungslosen Gesellschaft liege. Die Kirche eigne sich für eine entwurzelte Gesellschaft als eine „subtile Form der Gewaltprophylaxe“. Denn auf sie könne, in der Art des Sündenbockmechanismus, die Verantwortung für die eigenen Gewaltexzesse abgeschoben werden. Die Kirche wird somit zum Adressat einer Gewaltabfuhr, welche die gegenseitige Gewalt in einmütige Gewalt verwandeln könne.³⁸

Stimmen diese Beobachtungen, dann wird deutlich, dass der von GIRARD beschriebene Sündenbockmechanismus gegenwärtig noch immer intakt ist. Er offenbart aber zumindest zwei ganz erhebliche Defizite: Zum einen wird

³⁶ René GIRARD, Das Heilige und die Gewalt 78.

³⁷ „Ketzer, das sind Menschen, die bereit sind – oft in großer seelischer und religiöser Kraft –, die Position des Außen, des Nicht-Integriert-Seins, des Befehdet-Werdens durchzuleben um der Botschaft Jesu willen. Menschen also, ohne die auch das ‚rechtläubige Zentrum‘ nicht leben kann (...). Denn wo Zentrum ist, läßt sich nur bestimmen von der Peripherie her. Nur der Umfang eines Kreises erlaubt die Bestimmung seines Mittelpunktes. Die Ketzer stellen den Mittelpunkt in Frage, obschon sie ihn gerade durch ihre Ketzerei definieren. (...) Kirche und Ketzer – beide bedürfen einander, um leben zu können. Beide beziehen aus der Nähe der Bezüge und der Distanz ihrer Lehre weitgehend ihre Identität.“ (Rupert LAY, Die Ketzer, Von Roger Bacon bis Teilhard, München / Wien 1981, 10).

³⁸ „Die katholische Kirche eignet sich in einer ‚vaterlosen Gesellschaft‘ besonders gut zum Ausfüllen dieser Leerstelle. Sie kennt verbindliche Autoritäten, die sich so markant äußern, daß gerade deswegen regelmäßig ein öffentlicher Proteststurm losbricht. Sie vertritt ungemütliche Normen und moralische Prinzipien und bekennt sich skandalöserweise zu einer zweitausendjährigen Geschichte, alles Aufgaben, die die Psychoanalyse Freuds dem Vater zuschreibt. (...) Wenn also der deutsche Michel donnernd aus dem Ohrensessel dem Papst und dieser ganzen katholischen Kirche so richtig die Meinung sagen kann, dann ist das eine subtile Form der Gewaltprophylaxe und damit eine effektivere Aggressionsabfuhr als der schönste Ehekrach.“ (Manfred LÜTZ, Der blockierte Riese. Psycho-Analyse der katholischen Kirche, Augsburg 1999, 21 f.).

erneut deutlich, dass Systeme und Institutionen sich vor allem dann der Verlagerung der Gewalt auf ein gemeinsames Opfer bedienen, wenn sie sich in einer Identitätskrise befinden. Der Sündenbockmechanismus greift um so besser, je unklarer die eigene Identität ist. Zum anderen wird die Gewalt mittels der beschriebenen Strategie nicht wirklich abgebaut, sondern nur auf eine andere Instanz, ein einmütiges Opfer verlagert. Die Gewalt wird allenfalls überlistet und zwar auf Kosten Dritter.

Jesus Christus ist nun derjenige, der diese Strategie der Gewaltverlagerung entlarvt. Jesus überlistet die Überlistung der Gewalt durch den Sündenbockmechanismus. Dies vollzieht er wesentlich dadurch, dass er den Menschen eine identitätsstiftende Perspektive gibt, die umfassend und friedfertig ist, so dass sie die Rivalität auf eine die Menschen verbindende Wirklichkeit hin überschreiten. Das Skandalon Jesu wird zur Quelle des Friedens. Diese jesuanische Vision der Gewaltüberwindung soll zum Abschluss kurz skizziert werden, auch wenn hier und jetzt keine umfassende Darstellung der Friedenskonzeption Jesu gegeben werden kann.

4. Jesu Überlistung der Überlistung der Gewalt

1. Die anfangs zum Ausdruck gebrachte Präferenz für ein Verständnis der Gewalt als Grundverfasstheit des Menschen wird von Jesus insofern bestätigt, als er von einer starken Dominanz der Gewalt im Leben der Menschen ausgeht. Jesus gibt sich diesbezüglich keinen Illusionen hin. Dies resultiert wesentlich aus drei Gründen:

a. Die starke Verwicklung des Menschen in die Gewalt war Jesus durch die Schriften des Judentums, auch wenn diese Visionen des Friedens enthalten, nur allzu geläufig. „Die Bibel stellt den Frieden vor einen grausamen Hintergrund. Alle Vorhänge, die diesen verbergen sollen, zieht sie beiseite. Sichtbar wird eine Szene voller Gewalttätigkeit. Gewalttat prägt die menschliche Geschichte. Gewalt frisst sich in die Struktur unserer Welt hinein und verändert sie. Das Thema ‚Gewalt‘ beherrscht sofort die biblische Urgeschichte, die in ihren Bildern vom Anfang vor allem auch das darstellt, was immer wieder und überall der Fall ist.“³⁹

b. Der Kontext, in den Jesus hineingeboren wird, muss als überaus gewaltbestimmt qualifiziert werden. Das Land Palästina war zur Zeit Jesu, ebenso wie heute, von Gewalt und Unruhe gekennzeichnet. 63 v. Chr. hatte Pompeius Jerusalem erobert, war in das Allerheiligste des Tempels eingedrungen und hatte die Juden tief gedemütigt. Dieses Ereignis ist der Beginn eines intensiven Widerstandes, der immer wieder zu Gewaltexzessen führte und 66–70 im jüdisch-römischen Krieg seinen Höhepunkt fand. Jesus wird in diese von Ge-

³⁹ Die deutschen Bischöfe, Gerechter Friede 13.

walt geprägte, instabile Situation hineingeboren und ständig mit der Gewalt konfrontiert. Er konstatiert daher, sicherlich begründet durch eigene Erfahrungen mit den entsprechenden Machthabern der damaligen Zeit in Lk 22,25: „Ihr wisst, dass die Herrscher ihre Völker unterdrücken und die Mächtigen ihre Macht über die Menschen missbrauchen.“ Dies verweist „(...) auf die alltägliche Gewalt in Palästina, auf eine durch die Asymmetrie von Macht und Ohnmacht gezeichnete Gesellschaft und auf die durch vielfache Abhängigkeiten und Verbindlichkeiten belasteten Menschen.“⁴⁰ Der Ruf Habakuks hatte daher in der Zeit Jesu nichts an Aktualität eingebüßt: „Wie lange, Herr, soll ich noch rufen, und du hörst nicht? Ich schreie zu dir: Hilfe Gewalt! Aber du hilfst nicht. Warum lässt du mich die Macht des Bösen erleben und siehst der Unterdrückung zu? Wohin ich blicke, sehe ich Gewalt und Misshandlung, erhebt sich Zwietracht und Streit.“ (Hab 1,1–3).

c. Schließlich ist sich Jesus der Gewalt als bestimmendem Faktor der Gesellschaft auch deswegen bewusst, weil sein Leben, seine Botschaft, vor allem verursacht durch seine scharfe Kritik und Auseinandersetzung mit den Tempeloberen (vgl. Mk 11,25–19,27–33), einen gewaltsamen Tod erahnen ließ. „Die Katastrophe der Kreuzigung Jesu bereitet sich nach dem Zeugnis der Evangelien von Anfang an vor. Indem Jesus im Sinne Gottes den Frieden in die Welt bringt, rötet sich die Ablehnung schließlich so zusammen, dass er in den Tod getrieben wird.“⁴¹

2. Jesu Strategie der Gewaltüberwindung besteht nun darin, den Sündenbockmechanismus zu entlarven. Dieser wandelte die durch die Rivalität verursachte gegenseitige Gewalt in einmütige Gewalt auf Kosten Dritter. Damit wird die Gewalt aber nicht beseitigt, sondern nur überlistet, da sie lediglich verlagert wird. Jesus legt diesen Mechanismus der Lüge bloß, indem er sich, bei allen hier nicht zu erörternden Unterschieden zum Sündenbockmechanismus⁴², zum sündlosen Sündenbock machen lässt. Er ist das unschuldige Lamm, das geschlachtet wird (Apg 8,32). Dadurch wird es letztlich unmög-

⁴⁰ Claus-Peter MÄRZ, „So bist du denn ein König ...“. Der gewaltsame Tod Jesu und die gewaltlose Rede vom Heil in seinem Namen, in: BULTMANN, Religion, Gewalt, Gewaltlosigkeit 141. Pesch bemerkt daher sehr treffend: „(...) die Forderungen Jesu und seiner Nachfolger (sind, d. Verf.) im Kontext konkreter Verfolgungserfahrungen, angesichts offener und verschleierte Gewalt gesprochen, die sowohl Jesu als auch seine Nachfolger zu erleiden hatten. Beide lebten nicht in einem Glashaus oder einem Elfenbeinturm, in dem sie sich illusionären Glasperlenspielen hingeben konnten, sie standen vielmehr in öffentlichen Auseinandersetzungen, in denen sie den Teufelskreis der Gewalt zu entlarven und durch Verzicht auf Gegengewalt zu durchbrechen suchten.“ (Rudolf PESCH, Neues Testament – Überwindung der Gewalt in: DERS. (Hg.), Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit. Ethische Aspekte des Alten und Neuen Testaments in ihrer Einheit und ihrem Gegensatz, Düsseldorf 1978, 63).

⁴¹ Die deutschen Bischöfe, Gerechter Friede 50.

⁴² Vgl. Raymund SCHWAGER, Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, München 1978, 198 ff.

lich, die gegenseitige Gewalt guten Gewissens auf Dritte zu verlagern, da die zentrale Legitimation des Sündenbockmechanismus in der vermeintlichen Schuld des Opfers besteht. Diese fällt aber durch die Sündlosigkeit Jesu auf die Gewalttäter zurück. Die Überlistung der Gewalt wird überlistet.⁴³

Jesus wird dadurch zum Skandalon, zum Ärgernis. „Ihr werdet alle an mir Anstoß nehmen!“ (Mk 14,27). Mit diesen Worten bringt Jesus nicht einfach nur zum Ausdruck, dass alle Menschen, auch seine unmittelbaren Vertrauten, durch sein Kreuz betrübt oder verwirrt werden. Jesus weist vielmehr darauf hin, dass es zukünftig keinen Frieden mittels einmütiger Gewalt gegen Dritte mehr geben darf. Skandalös ist diese frohe Botschaft deshalb, weil Jesus damit den Sündenbockmechanismus als verlogen aufdeckt, der sogar von seinen Jüngern gegen ihn zur Anwendung kommt. Auch sie realisieren ihre eigene Harmonie, ihren eigenen Frieden auf Jesu Kosten, was kurz darauf durch den Verrat des Petrus Wirklichkeit wird. Dieses Skandalon stiftet aber paradoxerweise Frieden, weil dadurch die Lüge offen gelegt wird und damit alle Opfer rehabilitiert sind.

Die Folge dieser Bloßlegung ist nun aber nicht selten die Gewalt selbst, die Jesus durch die Ignoranz seiner Zeitgenossen aufgezwungen wird.⁴⁴ Dies ist deshalb so, weil das Skandalon der Offenlegung des Sündenbockmechanismus die Menschen zur Raserei bringt, da ihre Verlogenheit auf sie selbst zurückfällt. In diesem Zusammenhang sind die Äußerungen Jesu, dass er nicht den Frieden bringe, sondern das Schwert (Mt 10,34), seine Auseinandersetzung mit den Pharisäern (Mt 23), die Tempelaustreibung (Mk 11,15–19 par.) usf. zu sehen. Jesus realisiert den Frieden nicht dadurch, dass er die Frage der Wahrheit ausklammert. Die Wahrheitsfrage ist für ihn nicht Quelle

⁴³ „Im Angesicht des Gekreuzigten wird (...) das Geheimnis des Bösen (vgl. 2 Thess 2, 7), die zerstörerische Macht der Sünde vollends offenbar. So mächtig sind Friedlosigkeit und Unrecht in unserer Welt: Jesus, der Frieden und Gerechtigkeit bringen wollte und brachte, musste so sterben. Im Kreuz offenbart sich zusammen mit der Treue des lebendigmachenden Gottes der Abgrund menschlicher Friedlosigkeit. Er, der um unserer Sünden willen sterben musste, offenbart in seinem Tod die Macht der Sünde. Er, der Gewaltlosigkeit lebte, wurde Opfer der Gewalt und offenbart damit den Abgrund menschlicher Gewalttätigkeit. Seitdem gehört es zum Realismus christlichen Glaubens, das Evangelium des Friedens stets mit der Macht der Sünde zusammenzusehen.“ (Die deutschen Bischöfe, Hirtenwort Gerechtigkeit schafft Frieden 1983, 2.3).

⁴⁴ Schmied konstatiert daher aus der Sichtweise der Soziologie, dass sich die sonst friedensstiftende Kraft der Religionen, welche die Offenheit des Menschen durch Institutionen reduzieren, bei der Entstehung einer neuen Religion relativiert. „Das (...) friedenserhaltende Potential der Religion, das innerhalb einer Gesellschaft ständig wirksam wird, geht dann vorläufig verloren, wenn neue Religionen entstehen und verbreitet werden. (...) Tritt eine neue Religion in Konkurrenz zur länger bestehenden, dann werden in der Regel unversöhnliche Gegenpositionen wahrgenommen, die zur Entscheidung rufen.“ (Gerhard SCHMIED, Gewalt- und Friedenspotentiale in der Religion in: Akademiereferate Nr. 36, hg. von der PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHEN HOCHSCHULE VALLENDAR, Vallendar 1995, 26).

der Gewalt, wie heute nicht selten suggeriert wird, sondern Bedingung für wirklichen Frieden. Er legt deshalb auch die verdeckteste Gewalt bloß und wird daher zum Unruhestifter. Dies ist ein Reinigungsprozess auf dem Weg zu wirklichem Frieden, der nicht mehr auf Kosten Dritter realisiert wird.

Jesu Skandalon, also die Tatsache, dass alle an ihm Anstoß nehmen, ist deshalb nicht Ausdruck dafür, dass Jesus den Frieden verachtet, sondern stellt die direkte Konsequenz aus der von ihm angewandten Strategie der Überlistung der Überlistung der Gewalt dar. Die maskierte Gewalt wird demaskiert und zeigt ihr eigentliches Gesicht. Die Abwesenheit von Konflikten ist daher kein eindeutiges Zeichen für wirklichen Frieden. Das harmonische Miteinander, eine indifferente Einigkeit muss daher bezüglich der Vision einer Friedensordnung genau überprüft werden, da sie nicht selten auf Kosten Dritter geht. Denn diese Strategie ist von Jesus als gewalttätig bloßgelegt worden. Er wird damit zum Skandalon für jede mit Macht ausgestattete Gruppe oder Institution, die ihre vermeintliche Friedfertigkeit permanent auf den gewalttätigen Sündenbockmechanismus hin zu überprüfen hat: *ecclesia semper reformanda*.

3. Jesu Strategie der Überwindung der Gewalt verbleibt aber nicht in der angesprochenen, provozierenden Aufdeckung des Sündenbockmechanismus. Jesus stiftet vielmehr deshalb Frieden, weil er das Begehren der Menschen positiv aufgreift und es auf eine übergeordnete Perspektive hin öffnet: die Bindung an seinen Vater. Er weiß, dass die Rivalität der Menschen nur überwunden werden kann, wenn ihr Begehren auf eine Perspektive hin geweitet wird, die eint und nicht trennt. Nicht Unverbindlichkeit, sondern die Bereitschaft, sich auf Gott hin zu überschreiten, sich an ihn zu binden, stiftet daher wirklichen Frieden. Denn durch die Bereitschaft zur Selbstüberschreitung wird der Rivale zum Nächsten, da alle Menschen solidarisch auf den Vater hin vereinigt werden. Dabei ist von entscheidender Bedeutung, dass dieses Ziel absolut transzendent ist. Denn nur so können vorläufige, zu Konflikten führende Ziele des Menschen überschritten werden, die nicht selten zu Gewaltexzessen im Namen der Religion geführt haben. Gleichzeitig muss das Ziel aber auch die Möglichkeit der Partizipation in sich tragen, da der Mensch nur das begehren kann, was ihm gemäß ist.

Von noch größerer Bedeutung ist indes, dass Jesus das Gottesbild des Vaters durch seine Menschwerdung von jeder Ambivalenz befreit hat: Gott ist der Inbegriff der Liebe. Damit hat er die Mehrdeutigkeit des Gottesbildes des Alten Testaments überwunden. Dieses enthält zwar beispielsweise in Jes 2 beziehungsweise Micha 4 beeindruckende Visionen des Friedens, bringt aber Gott auch mit der Gewalt in Verbindung.⁴⁵ Dies ist durch die Vereindeutigung

⁴⁵ Zum Thema Gewalt im Alten Testament vgl.: Die deutschen Bischöfe, Gerechter Friede, 12–26; Manfred GÖRG, Der un-heile Gott. Die Bibel im Bann der Gewalt, Düsseldorf

des Gottesbildes durch Jesus letztlich unmöglich geworden: „Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht.“ (Joh 1,18). Diese Kunde Jesu qualifiziert jede Instrumentalisierung Gottes für Gewalt als Blasphemie, da in der Inkarnation die absolute Allmacht Gottes in der Ohnmacht seines Sohnes zum Ausdruck kommt. Die Bindung an den Vater, den Jesus durch seine Abbaerfahrung als Liebender vereindeutigt hat, überwindet jene Indifferenz, dessen Leere angesichts postmoderner Gleich-Gültigkeit nicht selten zur Einlassstelle für Gewalt wird.

Diese friedensstiftende Öffnung des menschlichen Begehrens auf den Vater ist nun aber erneut ein Ärgernis, ein Skandalon. Denn es wird dem Menschen zugemutet, sein Begehren auf etwas zu richten, das den je eigenen Horizont überschreitet. Dies setzt die Bereitschaft voraus, die eigenen Erwartungen, Wünsche und Sehnsüchte von Gott durchkreuzen zu lassen. Hier sollen wir Jesus nachahmen, dessen Einheit mit seinem Vater ihm die Kraft gegeben hat, den Teufelskreis der gegenseitigen Gewalt zu durchbrechen. Die Bindung an den Vater hat ihn dazu befreit. Unverbindlichkeit, die Ausklammerung der Wahrheitsfrage stabilisiert hingegen den von Gewalt geprägten status quo und entzieht dem Menschen die Kraft, sich auf eine friedensstiftende Perspektive hin zu überschreiten. Jesu Skandalon ist daher die Quelle des Friedens für die Welt.

1995; Norbert LOHFINK (Hg.), *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament* (= *Quaestiones disputatae* 96), Freiburg / Basel / Wien 1983; Norbert LOHFINK, *Mord im Namen Gottes? Fakten und Überlegungen zur Ideologie des Heiligen Krieges*, in: *Heute in Kirche und Welt. Blätter zur Unterscheidung des Christlichen* 1 (2001) 2–7; Gerhard von RAD, *Der Heilige Krieg im Alten Testament*, Göttingen 1965.

Dogmatik im Geiste des Konzils.

Die Dynamisierung der Lehre von den *Loci theologici* durch die Offenbarungskonstitution „*Dei Verbum*“*

Zusammenfassung: Das Zweite Vatikanum, wenn auch ein „pastorales Konzil“, hat gleichwohl die Rahmenbedingungen für die dogmatische Theologie verändert, und zwar im Sinne einer Dynamisierung des Verständnisses von Tradition, Schrift und kirchlichem Lehramt (die drei ersten „*Loci theologici*“) durch eine vertiefte Sicht von Offenbarung als geschichtliches, personal-dialogisches Geschehen in „*Dei Verbum*“.

Abstract: The Second Vatican Council, although pastoral, altered the basic conditions for dogmatic theology in the sense that it presented a dynamic view of the understanding of tradition, its documents and the teaching office of the Church (the first three *loci theologici*), through a deepened view of revelation as an historical, a personal-dialogical event in the dogmatic constitution „*Dei Verbum*.“

Das Zweite Vatikanum verstand sich als pastorales Konzil, das weder Häresien verurteilen noch neue Dogmen verkünden, sondern den Glauben der Kirche für das Heute neu verkünden wollte. Gleichwohl haben seine Beschlüsse die Rahmenbedingungen für die dogmatische Theologie erheblich verändert, und zwar im Sinne einer Dynamisierung des Verständnisses von Tradition, Schrift und kirchlichem Lehramt (die drei ersten „*Loci theologici*“) durch eine vertiefte Sicht von Offenbarung als eines geschichtlichen, personal-dialogischen Geschehens in der Offenbarungskonstitution „*Dei Verbum*“. Schrift und Tradition sind nicht selbst Offenbarungsquellen, sondern Medien der Weitergabe der in Jesus Christus definitiv gewordenen Selbstmitteilung des dreifaltigen Gottes. Aus der das Konzil leitenden Christozentrik im umfassenden Kontext eines trinitarischen Gottesverständnisses ergibt sich für die systematische Theologie, dass sie einem heilsgeschichtlichen Aufbau unter dem großen Vorzeichen von Christologie und Trinitätslehre zu folgen hat.

* Bei dem folgenden Beitrag handelt es sich um die öffentliche Antrittsvorlesung von Prof. Dr. Rudolf Voderholzer als Inhaber des Lehrstuhls für Dogmatik und Dogmengeschichte I an der Theologischen Fakultät Trier vom 14. 12. 2005. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.

1. Eine beinahe gescheiterte Habilitation und ein früher Aufsatz in der Trierer Theologischen Zeitschrift

Versetzen wir uns für einen Augenblick im Geiste an den Beginn des Jahres 1958. Der 82-jährige Papst Pius XII. (1876–1958) geht ins 20. Jahr seines Pontifikates. Niemand kann noch wissen, dass er am 9. Oktober dieses Jahres heimgerufen werden wird. Noch viel weniger kann jemand ahnen, dass sein Nachfolger, Johannes XXIII., etwa ein Jahr später, am 25. Januar 1959 die Weltöffentlichkeit mit der Ankündigung der Einberufung eines Konzils überraschen würde.

Im ersten Quartal dieses Jahres 1958 erscheint im ersten Heft des 67. Jahrgangs der Trierer Theologischen Zeitschrift ein bemerkenswerter Aufsatz. Autor ist der gerade einmal 30-jährige Dozent für Fundamentaltheologie und Dogmatik an der philosophisch-theologischen Hochschule in Freising bei München mit Namen Joseph Ratzinger. Thema des 14-seitigen Beitrags ist „Offenbarung – Schrift – Überlieferung. Ein Text des hl. Bonaventura und seine Bedeutung für die gegenwärtige Theologie“¹.

Diese Publikation ist, ganz abgesehen davon, dass sie in Trier und nicht etwa in der Münchener Theologischen Zeitschrift erschien, in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Der Autor hatte nämlich im Februar des vorausgegangenen Jahres 1957 in München nach heftigen Auseinandersetzungen innerhalb der Fakultät sein Habilitationsverfahren abgeschlossen². Thema der Habilitationsschrift war ursprünglich gewesen „Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie des mittelalterlichen Theologen Bonaventura“. Sie wurde allerdings von der Münchener Fakultät erst angenommen, nachdem sie dem Autor zur Überarbeitung zurückgegeben worden war; Ratzinger war nur knapp der Katastrophe eines Scheiterns seiner Habilitation entronnen. Der junge Dozent hatte sich dieser Auflage der Bearbeitung, wie wir seinen Lebenserinnerungen entnehmen können, dadurch entledigt, dass er den ersten, vom Zweitgutachter Michael Schmaus am heftigsten kritisierten Teil über die Offenbarungslehre des hl. Bonaventura kurzerhand wegließ, und nur den zweiten, nicht beanstandeten Teil, nach Tilgung der formalen Mängel, nochmals vorlegte³.

Während es Ratzinger auf diese Weise gelang, seine Habilitation zu retten, wartet die Fachwelt bis heute auf die Veröffentlichung des ersten Teils seiner

¹ Offenbarung – Schrift – Überlieferung. Ein Text des hl. Bonaventura und seine Bedeutung für die gegenwärtige Theologie, in: TThZ 67 (1958) 13–27.

² Ratzinger selbst schildert die Vorgänge in seinen Memoiren: Joseph RATZINGER, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart 1998, 82–89. Vgl. Joseph Kardinal RATZINGER, Die Krise der Katechese und ihre Überwindung. Rede in Frankreich, Einsiedeln 1983, 29, Anm. 11.

³ Joseph RATZINGER, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura, München / Zürich 1959, St. Ottilien ²1992.

Habilitationsschrift, zu deren Inhalt er sich in seinen Lebenserinnerungen ausdrücklich bekannt hat. Es spricht jedoch einiges dafür, dass es sich bei dem genannten Aufsatz um eine Teilveröffentlichung handelt. Möglicherweise enthält er sogar die Hauptthese. Sie ist zugleich der andere Grund, weswegen der Aufsatz von größter Bedeutung ist: Ratzinger zeigt, dass es den mittelalterlichen Autoren nicht in den Sinn gekommen wäre, die Heilige Schrift einfach mit „Offenbarung“ gleichzusetzen. Offenbarung ist für Bonaventura beispielsweise ein Geschehen, das Ereignis der Selbsterschließung Gottes, das sich im Glauben der Kirche vollendet, im Glauben der apostolischen Kirche und je neu im Glauben der Kirche auf ihrem Weg durch die Geschichte. Die gläubige Annahme der Offenbarung ist konstitutiv für die Offenbarung, da ohne Glauben niemandem etwas wirklich offenbar geworden ist.

In seinen autobiographischen Aufzeichnungen schreibt Ratzinger im Rückblick: „Denn wenn es so ist, dann liegt Offenbarung der Schrift voraus und schlägt sich in ihr nieder, ist aber nicht einfach mit ihr identisch. Das aber heißt dann, daß Offenbarung immer größer ist als das bloß Geschriebene. Und das wieder bedeutet, daß es ein reines ‚Sola scriptura‘ (‚durch die Schrift allein‘) nicht geben kann, daß zur Schrift das verstehende Subjekt Kirche gehört, womit auch schon der wesentliche Sinn von Überlieferung gegeben ist“⁴. Und Ratzinger betont zugleich: „Diese bei der Lektüre Bonaventuras gewonnenen Einsichten sind mir später, beim konziliaren Disput über Offenbarung, Schrift, Überlieferung sehr wichtig geworden.“⁵

Dieser Disput entsponn sich um das von der Vorbereitungskommission erarbeitete Schema „De fontibus revelationis“, aus dem schließlich nach einem alle Konzilsphasen begleitenden und den Prozess des Konzils insgesamt getreu widerspiegelnden Überarbeitungsvorgang die Offenbarungskonstitution „Dei Verbum“ (abgekürzt: DV) hervorgegangen ist.

⁴ RATZINGER, Aus meinem Leben (wie in Anm. 2), 84. Die exakte Bestimmung des Begriffs Tradition, die nicht nur mit dem Aspekt der Weitergabe der Offenbarung, sondern bereits mit ihrer Annahme beim menschlichen Adressaten unauflöslich verquickt ist, wurde Gegenstand einer heftigen Kontroverse zwischen Joseph Ratzinger und dem Tübinger Dogmatiker Josef Rupert Geiselmann.

⁵ RATZINGER, Aus meinem Leben (wie in Anm. 2), 84. Die Einsicht in die Nichtidentität von Offenbarung und Schrift und in den Mehrwert der geschichtlich-ereignishaften Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus war vor allem von den Vertretern der so genannten „Nouvelle Théologie“ in Frankreich vorbereitet. Vgl. Jean DANÉLOU, La théologie et ses sources, in: RSR 33 (1946) 385–401, hier 396: „Il peut y avoir, en théologie, un certain intellectualisme contre lequel nous n'hésiterons point à prendre position. C'est celui qui tendrait à faire de la révélation chrétienne la communication d'un système d'idées, alors qu'elle est d'abord – et qu'elle reste à jamais – la manifestation d'une Personne, de la Vérité en Personne. Le Christ est en même temps le porteur et l'objet du message divin. La Parole de Dieu, en sa plénitude unique et définitive, c'est le Verbe fait chair. [...]“. Ähnlich Henri DE LUBAC, Le problème du développement du dogme, in: RSR 35 (1948) 130–160, hier 155 f.

2. Vom Schema „De fontibus revelationis“ zur Offenbarungskonstitution „Dei Verbum“

- a. Das Schema „De fontibus“ als Ausdruck der neuscholastisch-kontrovers-theologischen Sicht von Schrift, Tradition und Lehramt im Sinne der Loci theologici-Lehre

Die Offenbarungskonstitution DV stand weder in den Jahren des Konzils selbst noch auch in diesen Tagen der Erinnerung an das Konzilsende im Zentrum einer auch von den Massenmedien gesteuerten Aufmerksamkeit. Die darin verhandelte Thematik sperrt sich gegen eine vorschnelle Popularisierung und taugt nicht zur Umsetzung in Schlagzeilen für eine nach Sensationen und dem jeweils neuesten Schrei gierenden Öffentlichkeit. So war im Zusammenhang mit dem DV-Kongress im September diesen Jahres in Rom immer wieder von DV als „Bibeldokument“⁶ die Rede und dass das Konzil darin die historisch-kritische Exegese gutgeheißen und das kirchliche Leben auf das Fundament der Bibel gestellt habe. Das ist nicht ganz falsch, verschweigt aber gerade die entscheidenden Aussagen dieser dogmatischen Konstitution. Dass von DV insgesamt vergleichsweise wenig, und dies oft noch verzerrt und einseitig, Notiz genommen wird, ist umso bedauerlicher, als sich darin tatsächlich ein theologisches Erdbeben niederschlägt und die Weichen für ein vertieftes Verständnis von Glauben und Theologie gestellt werden.

Die Vorgeschichte von DV ist gekennzeichnet von zwei gegenläufigen Erwartungen. Die erste betrifft die Heilige Schrift und ihre Auslegung: Nachdem sich das Lehramt der Kirche 1893 mit der Enzyklika „Providentissimus Deus“ und 1920 mit der Hieronymusenzzyklika „Spiritus Paraclitus“ zur Bibelauslegung geäußert und Pius XII. in der Bibelenzyklika „Divino afflante Spiritu“ 1943 die Methoden der historischen Exegese prinzipiell gutgeheißen hatte, erhofften manche vom Konzil ein „Bibeldokument“. Darin, so die Erwartung, sollte nicht nur die Anerkennung der Exegese bekräftigt werden. Im Hinblick auf den protestantischen Grundsatz „Sola scriptura“ hätten einige gerne die alte Kontroverse überwunden und das Bekenntnis der katholischen Kirche zur Schrift als vermeintlich alleiniger Glaubensquelle formuliert gesehen⁷.

Von der noch ganz von der neuscholastischen Schultheologie dominierten Theologischen Vorbereitungskommission war hingegen ein Schema erarbeitet worden, in dem gemäß katholischer Lehre Schrift *und* Tradition⁸ als (ver-

⁶ Das 40-jährige DV-Jubiläum unter das Motto „Die Heilige Schrift im Leben der Kirche“ (vgl. <http://www.deiverbum2005.org>) zu stellen, ist legitim, darf aber nicht vergessen machen, dass DV gerade keine Bibel-, sondern, umfassender, eine Offenbarungskonstitution ist.

⁷ Vgl. Josef Rupert GEISELMANNs Theorie von der „materialen Vollständigkeit der Heiligen Schrift“ in: DERS., Die Heilige Schrift und die Tradition (= QD 18), Freiburg 1962.

⁸ Das Schema „De fontibus revelationis“ wurde von den Konzilsvätern mehrheitlich ab-

meintliche) „Offenbarungsquellen“ dargestellt wurden⁹. Auch wenn das Schema „De fontibus“ nicht die Darlegung der theologischen Erkenntnislehre beabsichtigte, kann man es doch als Ausdruck der klassischen Lehre von den Loci theologici verstehen, die von dem spanischen Theologen Melchior Cano wohl in Systematisierung der Maßgaben des Trienter Konzils als Grundlage einer dogmatischen Erkenntnislehre formuliert und 1563 postum veröffentlicht worden war¹⁰. Cano unterscheidet bekanntlich sieben eigentliche und drei fremde theologische „Fundorte“, man könnte sagen: Argumentationsebenen, Autoritätsinstanzen, Prinzipien, deren Anrufung einem theologischen Argument Gewicht und Überzeugungskraft verleihen. Die ersten drei der eigentlichen theologischen Erkenntnisprinzipien sind Schrift, Tradition und Lehramt.

Es wird sich zeigen, dass das Konzil mit „Dei Verbum“ im Bezug auf das nähere Verständnis dieser Grundlagen der dogmatischen Prinzipienlehre Einsichten formuliert hat, die ich als deren „Dynamisierung“ bezeichne, was für die Präsentation der dogmatischen Theologie einschneidende Konsequenzen hat. Doch zunächst musste das Schema „De fontibus“ in seiner Einseitigkeit kritisiert und eine grundsätzliche Neubearbeitung in die Wege geleitet werden.

b. Die inhaltliche Kritik am Schema „De fontibus“

Es war nun vor allem der Kölner Erzbischof Kardinal Frings, dem der junge Theologe Ratzinger zur Seite stand, der mit seiner Wortmeldung am 14. November 1962 in der Konzilsaula das Schema „De fontibus revelationis“ maßgeblich mit zu Fall brachte. In der vom bereits fast erblindeten Kölner Kardinal auswendig vorgetragenen Rede lässt sich unschwer die Handschrift Ratzingers ausmachen, begegnen einem doch tatsächlich wieder die bei den Bonaventura-Studien gewonnenen Einsichten¹¹. Hauptargument in der Rede

gelehnt. Vgl. den Kommentar zum Vorwort und Ersten Kapitel der Offenbarungskonstitution „Dei Verbum“ von Henri DE LUBAC, *Die Göttliche Offenbarung* (= *Theologia Romanica* 26), Freiburg 2001.

⁹ Bernhard KÖRNER, Melchior Cano *De locis theologicis*. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre, Graz 1994, 362 f.: DV mit der Prinzipienlehre Canos zusammenzudenken, erweist sich für Körner unter anderem auch dadurch als legitim, „insoferne (sic) der erste Entwurf des Schemas mit dem Titel ‚De fontibus revelationis‘ der herkömmlichen theologischen Erkenntnislehre zugeordnet werden kann. Schließlich zeigt bereits ein erster Blick auf die Diskussionen des Konzils und ihr Ergebnis, daß man bei der Behandlung dieser Thematik wirklich bis an den Nerv der Sache, was in diesem Fall heißt: bis zu jenen grundlegenden Optionen vorgedrungen ist, die mit dem Schritt von der herkömmlichen Schultheologie zu einer erneuerten Theologie verbunden sind.“

¹⁰ KÖRNER, Melchior Cano (wie in Anm. 9) 86 f.

¹¹ Ratzinger selbst berichtet, dass er im Auftrag von Frings am Abend des 10. Oktober 1962 vor den deutschen und österreichischen Konzilsvätern im großen Saal der Anima in Rom ein Referat über die theologischen Schemata, besonders über „De fontibus revelatio-

von Frings ist die Unterscheidung von „*revelatio ipsa*“ als „*unica fons essendi revelationis*“ einerseits und Schrift und Tradition als „*fontes cognoscendi*“ andererseits¹². Die Rede von den zwei Offenbarungsquellen sei nicht traditionell, sondern entstamme dem Zeitalter des Historismus. Und sie sei oberflächlich, da sie sich nur auf die Ebene der Erkenntnis für uns Menschen beziehe. Schrift und Tradition könne man als „*fontes cognoscendi*“ bezeichnen, auf der Ebene des Seins gebe es aber nur eine einzige Quelle („*fons essendi*“) der Offenbarung. Von ihr, der Offenbarung als solcher, sei aber bedauerlicherweise in diesem Schema nicht oder fast gar nicht die Rede. Mit dieser Kritik ist der weitere Verlauf der Entstehung der späteren Offenbarungskonstitution „*Dei Verbum*“ und auch schon ihre Lösung vorgezeichnet.

c. Die „Lösung“ von „*Dei Verbum*“

Die nach einer Reihe von Umarbeitungen, die nachzuzeichnen hier nicht nötig ist, am 18. November 1965 verabschiedete Endfassung¹³ wird beginnen mit einem Proömium und einem Ersten Kapitel „*De ipsa revelatione*“, welches die beiden Themen Tradition und Schrift als Weisen ihrer Weitergabe der Offenbarung als solcher nach- und unterordnet. Die programmatischen, in

nis“ gehalten habe: Joseph RATZINGER, Stimme des Vertrauens. Kardinal Josef Frings auf dem Zweiten Vaticanum, in: Norbert TRIPPEN / Wilhelm MOGGE, (Hgg.), Ortskirche im Dienst der Weltkirche. Festgabe für die Kölner Kardinäle Erzbischof Joseph Höffner und Alt-Erzbischof Josef Frings, Köln 1976, 183–190, hier 187f. Den Aufzeichnungen von Kardinal Julius Döpfner zu diesem Referat ist zu entnehmen, dass Ratzinger genau die Überlegungen vorgetragen hat, die Frings dann in der Konzilsaula nannte. Döpfners Notizen lauten: „Ratzinger: über die Schemata. [...] De fontibus ...: Nicht das problematischste, aber auch nicht das unbedenklichste. 3 Fragekreise: (in einem Mindestvorschlag!) 1. Schrift und Überlieferung. Schon: Überschrift! duplex fons! Hinter ihr steht eine Verengung des Offenbarungsbegriffs. Unus fons: revelatio ipsa, ex quo duo rivuli. Modus cognoscendi et essendi wird verwechselt [...].“ In: Guido TREFFER (Bearb.), Julius Kardinal Döpfner. Konzilstagebücher, Briefe und Notizen zum Zweiten Vatikanischen Konzil (= Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising, Bd. 9), Regensburg 2006, 282f. Vgl. auch Joseph RATZINGER, Buchstabe und Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils in den Konzilsreden von Kardinal Frings, in: IKaZ 16 (1987) 251–265.

¹² „Prima doctrina est de duobus fontibus revelationis [...]. Hic modus loquendi de duobus fontibus revelationis non est antiquus. Alienus erat a Sanctis Patribus, alienus a scholasticis et etiam a S. Thoma, alienus ab omnibus Conciliis Oecumenicis. Introductus videtur esse saeculo elapso, temporibus historicismi. Nec profunda est haec locutio de duobus fontibus revelationis. Potest quidem verificari in ordine cognoscendi pro nobis hominibus; sed in ordine essendi unus et unicus fons, scilicet ipsa revelatio, verbum Dei. Et valde dolendum est, de hac re nihil, fere nihil dici in schemate“ (ASCOV I/3, 35). Henri DE LUBAC hat in seinem Kommentar zu „*Dei Verbum*“ auf die richtungweisende Bedeutung dieser Unterscheidung hingewiesen: Die göttliche Offenbarung (wie in Anm. 8), 256f.

¹³ Vgl. neuerdings: Helmut HOPING, Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum*, in: Peter HÜNERMANN / Bernd Jochen HILBERATH (Hgg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 3, Freiburg 2005, 695–831.

der offiziellen Version in Kapitälchen gesetzten Anfangsworte der Offenbarungskonstitution *DEI VERBUM* bringen darüber hinaus die christologische Zentrierung des konziliaren Redens von Offenbarung deutlich zum Ausdruck¹⁴.

Die Konzilsväter haben somit die in den oben skizzierten Erwartungshaltungen zum Ausdruck kommenden falschen Alternativen überwunden. Weder kam es zu einem katholischen *Sola-Scriptura*-Bekenntnis, noch zu einer Zementierung der kontroverstheologischen „Schrift-Tradition“-Lehre. Ergebnis der Beratungen in den Kommissionen und den Generalkongregationen war nicht eine Bibel-„Konstitution“, sondern die Offenbarungs-„Konstitution“, zitiert nach den Anfangsworten „*Dei Verbum*“. Diese Initialen sind zugleich Programm. Im Original in Großbuchstaben geschrieben, meinen sie zuerst das Fleisch gewordene WORT, den Sohn des Vaters, der in den vielen vom Geist inspirierten Worten der Schrift bezeugt ist. „Offenbarung“ ist ein geschichtlich-personales Geschehen, das im Christusereignis seinen Höhepunkt hat. Als das Fleisch gewordene WORT ist Christus und sein Evangelium die eine Quelle der Offenbarung im strengen Sinn. Kirchliche Überlieferung und die Heiligen Schriften sind nicht selbst „Offenbarungsquellen“, sondern Vermittlungsformen. Nur im Koordinatensystem von Offenbarung, Tradition und Kirche sind Ort und Bedeutung der Heiligen Schrift und die Prinzipien ihrer Auslegung sachgerecht zu bestimmen.

Es ist in der Fundamentaltheologie hinlänglich herausgearbeitet worden, dass der Übergang vom Schema „*De fontibus*“ zur Offenbarungskonstitution „*Dei Verbum*“ dem Schritt von einem „instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnis“ hin zu einem „kommunikationstheoretisch-partizipativen Offenbarungsverständnis“ gleichkommt¹⁵. Zu wenig ist dabei allerdings bislang berücksichtigt worden, dass mit dem vom Konzil überwundenen instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnis eine letztlich defiziente Sicht der Bedeutung Jesu Christi im Offenbarungsvorgang selbst verknüpft war. Die klassische Fundamentaltheologie hatte unter dem Titel „*De Christo legato*“ die Bedeutung Jesu auf die Überbringerschaft göttlicher Botschaften reduziert und den eschatologischen Heilsbringer letztlich nur quantitativ, aber nicht qualitativ von den alttestamentlichen Propheten unterschieden. Im Zusammenhang damit stand auch eine verkürzte Sicht des Auferstehungsereignisses, insofern die Auferstehung (wie auch die übrigen Wunder und Zeichen Jesu) nur als (apologetische) Bestätigung des Offenbarungsanspruchs, nicht aber als Inhalt der Offenbarung selbst, näherhin als Zeichen der anbre-

¹⁴ Schreibt man den Titel der Offenbarungskonstitution in Normalschrift, empfiehlt es sich nach DE LUBAC, *Die göttliche Offenbarung* (wie in Anm. 8), 42, wegen des christologischen Sinngehaltes, „*Verbum*“ groß zu schreiben.

¹⁵ MAX SECKLER, der Begriff Offenbarung, in: HfTh IV, 60–83, hier: 64f.

chenden Gottesherrschaft bzw. als Offenbarung der absoluten Lebensmacht des dreifaltigen Gottes gesehen wurde.

Ebenfalls wenig Beachtung fand gerade in diesen Jubiläumstagen eine Aussage aus der Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“, die mit der Christozentrik der Offenbarungskonstitution korrespondiert und die innere Verwiesenheit von Anthropologie und Christologie betrifft. Denn nach „*Gaudium et spes*“ 22 ist Christus nicht nur die Vollendung der Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes, sondern auch die Vollendung der Offenbarung des Geheimnisses des Menschen:

„Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf. Denn Adam, der erste Mensch, war das Vorausbild des zukünftigen (vgl. Röm 5,14, [...]), nämlich Christi des Herrn. Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung.“

Insofern geht mit dem kommunikationstheoretischen Offenbarungsmodell in DV unauflöslich eine Christozentrierung des Glaubensverständnisses einher, verbunden mit einer umfassend trinitarischen Sicht der Heilsgeschichte. So paradox es klingt, aber der Aussage von René Latourelle ist zuzustimmen, dass das Konzil der Kirche die volle Bedeutung Jesu als desjenigen wieder ins Bewusstsein gerufen hat, in dem Offenbarung und Offenbarer personal identisch geworden sind¹⁶. In dieser Christozentrik des Konzils und verbunden damit der ausdrücklichen Wiedergewinnung einer trinitarischen Perspektive dürfte wohl auch der langfristig ertragreichste Fortschritt des Konzils im Hinblick auf die ökumenische Bewegung hin zur Wiedererlangung der sichtbaren Einheit der Kirche Jesu Christi liegen. Mit dieser Christozentrik sperrt sich das Konzil zugleich gegen alle Versuche der Relativierung der Einzigkeit der Heilsmittlerschaft Jesu Christi mit dem Ziel, das Christentum pluralismusfähig zu machen.

In dem mittlerweile in 32. Auflage erschienenen Kleinen Konzilskompendium von Rahner / Vorgrimler steht – von der ersten bis zur letzten Auflage unverändert – der verhängnisvolle Satz: „Das Konzil war ein Konzil der Kirche über die Kirche.“¹⁷ Diese Behauptung widerspricht nicht nur ausdrücklich den Maßgaben des das Konzil einberufenden Johannes XXIII., und des das Konzil zum Abschluss bringenden Paul VI., sondern wird auch schon von

¹⁶ René LATOURELLE, Das II. Vatikanum – Eine Herausforderung an die Fundamentaltheologie, in: Elmar KLINGER / Klaus WITTSTADT (Hgg.), Glaube im Prozeß, 597–614, hier 603. Vgl. umfassend zur Entwicklung des Offenbarungsbegriffs: René LATOURELLE, *Théologie de la Révélation*, Paris 1963. ³1969.

¹⁷ Karl RAHNER / Herbert VORGRIMLER, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg 1966. ³²2005, 24.

einer ersten Sicht auf die Texte selbst in Frage gestellt. Hauptanliegen des Konzils war die zeitgemäße, nicht zeitangepasste, wohl aber die Zeitfragen aufgreifende Verkündigung des Evangeliums, das letztlich Jesus Christus selbst ist. Aggiornamento, Verheutigung, war das Anliegen, nicht Kreisen um sich selbst, schon gar nicht Verwässerung oder Preisgabe fundamentaler Glaubenswahrheiten.

Ich widerspreche damit allen Theorien, die behaupten, das Thema „Kirche“ stehe im Mittelpunkt des Konzils. Gewiss hat das Zweite Vatikanische Konzil erstmals in der Geschichte der Lehrverkündigung mit der dogmatischen Konstitution über die Kirche „*Lumen gentium*“ umfassend das eigene Selbstverständnis formuliert. Es ist jedoch mehr als bezeichnend, dass der erste Satz dieser kirchlichen Selbstdefinition lautet: „Christus ist das Licht der Völker“ (*Lumen gentium cum sit Christus*). Ihn zu verkünden und sein Heil bis an die Grenzen der Erde gegenwärtig zu machen, ist erster und entscheidender Daseinszweck der Kirche, und alle Reformen in Struktur und Administration haben der besseren Wirklichkeit dieser der Kirche von ihrem Herrn und Stifter aufgetragenen Sendung zu dienen. Von einer Relativierung des Wahrheitsanspruches der kirchlichen Verkündigung oder der Bedeutung Jesu Christi kann keine Rede sein. Die beiden wichtigsten Dokumente des Konzils, die beiden dogmatischen Konstitutionen, DV und LG geben bereits in ihren programmatischen Anfangsworten ihre christozentrische Ausrichtung zu erkennen.

Das „*Verbum Dei*“ ist nicht in erster Linie das Schriftwort, auch nicht das kirchlich vermittelte Schriftwort, sondern das Fleisch gewordene Wort, das der Sohn des ewigen Vaters ist. In Jesus Christus vollendet sich die mit Abraham beginnende heilsgeschichtliche Offenbarung. Dieser Offenbarung antwortet der Glaube der Kirche, von dem ebenfalls bereits im Kapitel über die Offenbarung selbst die Rede ist, womit die Einsicht eingeholt ist, dass zur Offenbarung konstitutiv das gläubige Subjekt der Kirche gehört.

Die Vorschaltung des Kapitels „*De ipsa revelatione*“ als „Prinzip der Prinzipien“¹⁸ der Theologie charakterisiert die Endfassung von DV im Vergleich zum Schema „*De fontibus*“. Die Offenbarung, verstanden als geschichtliches Ereignis und personal-dialogisches Geschehen, führt zu einer dynamisierenden Neubestimmung¹⁹ der ersten *Loci theologici*.

¹⁸ Vgl. Peter EICHER, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977.

¹⁹ Peter HÜNERMANN spricht von der Notwendigkeit einerseits der „Affirmation“, andererseits der „Profilierung“ bzw. „Fortschreibung“ der Lehre von den *Loci theologici* im Licht der Offenbarungskonstitution: Peter HÜNERMANN, *Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen*, Münster 2003, 207 und 209.

3. Die Dynamisierung des Verständnisses von Tradition, Schrift und Lehramt durch die Neubestimmung und Vorschaltung der „Offenbarung als solcher“

a. Die Tradition als Medium der Weitergabe der Offenbarung

Dem ersten Kapitel „De ipsa revelatione“ folgt als zweites „De transmissione revelationis“, die Weitergabe der Offenbarung. Schrift und Tradition sind nicht Offenbarungsquellen, sondern Weitergabemedien im umfassenden Kontext des kirchlichen Glaubens.

DV nennt dabei „Die Heilige Überlieferung“ sowohl in Art. 9 als auch 10 ausdrücklich vor der Schrift. Die Überlieferung des Sohnes vom Vater her an die Menschen wird im Namen Jesu fortgesetzt in der lebendigen Überlieferung der Kirche, aus der, gruppiert um das Urdogma der Kirche „Jesus ist der Herr“ (Röm 10,9), in apostolischer Zeit und unter der Führung des Geistes das Neue Testament als schriftliches Offenbarungszeugnis entsteht.

Dieses organische Verständnis von Tradition entspricht bereits der Vorstellung der katholischen Tübinger Theologen des 19. Jahrhunderts und war auch von John Henry Newman und Maurice Blondel schon herausgearbeitet worden. Zu den bemerkenswerten Ereignissen der Theologiegeschichte gehört darüber hinaus, dass sie gerade durch die moderne Exegese Bestätigung findet. Historische Forschung zeigt sich, „daß Tradition als Prozeß der Weitergabe des Glaubens so alt ist wie der Glaube selbst, und damit älter als die Schrift. Man hat zunächst die Psalmen gebetet, sie gelernt, weitergesagt, bevor sie als Texte aufgeschrieben oder gar gedruckt wurden. Am Anfang stand die Praxis, die Verkündigung, die mündliche Weitergabe, und erst später kam die Festlegung in einem heiligen Buch. Dieses Erkenntnis, daß vor der schriftlichen Fassung eine mündliche Tradition steht, läßt sich besonders im Neuen Testament, insbesondere in den Evangelien festmachen.“²⁰ Jesus hat nichts Schriftliches hinterlassen, am Anfang steht seine Botschaft, sein öffentliches Wirken, seine in Tod und Auferstehung gipfelnde Soteriopraxis, die nach Ostern in der lebendigen Verkündigung dieses Jesus als Kyrios und Sohn Gottes mündete. Die schriftliche Fixierung folgte erst später. Sie sammelte sich um die von Heinrich Schlier „Praesymbola“ (Vorformen des Dogmas) genannten Bekenntnissätze. Tradition ist ein Prozeß, der vor der Schrift liegt und den die Schrift aus sich selbst wiederum entläßt. Peter Neuner verweist auf den paradoxen Umstand, dass die katholische Theologie diese die kontroverstheologischen Probleme entschärfende und dem ökumenischen Gespräch neue Perspektiven eröffnende Erkenntnis zunächst weithin der evangelischen

²⁰ Peter NEUNER, Das Schriftverständnis in der katholischen Theologie. Erinnerungen und Anfragen, in: Richard ZIEGERT, (Hg.), Die Zukunft des Schriftprinzips (= Bibel im Gespräch 2), Stuttgart 1994, 115–131, 127.

Exegese verdankt²¹, die nun ihrerseits das protestantische Schriftprinzip in eine Krise stürzte.

Tradition ist demnach auch mehr und anderes als ein Bestand nur mündlich überlieferter Offenbarungsinhalte, sondern der umfassende Prozess der Annahme, Deutung und Weitergabe der Offenbarung vor, neben und mit der Schrift. Schon die Frage nach einer vermeintlichen Suffizienz der Schrift im Gegenüber zur Tradition erweist sich als unsachgemäß, weil vom herkömmlichen Denkmodell abhängig, wie Ratzinger im Rahmen der parallel zur Konzilszeit mit Geiselmann geführten Kontroverse herausstellte.

b. Die Heilige Schrift als Offenbarungszeugnis

Die Einsicht in den Mehrwert der Offenbarung gegenüber ihren Vermittlungsinstanzen führt auch zu einer sachgerechten fundamentaltheologischen Bestimmung des Wesens der Heiligen Schrift. Die Bibel in ihrer Spannungseinheit von Altem und Neuen Testament ist nicht selbst die Offenbarung, sondern vom Geist inspiriertes Offenbarungszeugnis. Die Bibel ist kein vom Himmel gefallenes Buch, sondern sie geht aus dem umfassenden Überlieferungsprozess der Offenbarung im Glauben annehmenden und bezeugenden Kirche hervor. Das Christentum ist deswegen auch keine „Buchreligion“²². Hier liegt, fundamentaltheologisch, der entscheidende Unterschied zum Islam. Während der Koran nach islamischem Selbstverständnis als unmittelbar von Gott diktiertes Gotteswort unter Ausschluss jedes menschlichen Elementes gilt²³, ist die Bibel Gotteswort im Menschenwort (1 Thess 2,13). Dies hat enorme Konsequenzen für die Erforschung von Genese und Interpretation der Schrift. Denn weil die Bibel nicht selbst Offenbarung ist, sondern die Offenbarung des dreifaltigen Gottes bezeugt, ist die gesamte Schrift auf die Mitte der Offenbarung hin auszulegen.

Vom Inhalt von DV ist oft nur bekannt, dass darin die historische Exegese endlich anerkannt wurde. Unerwähnt bleibt dabei meist, welches die Gründe für die Vorbehalte gegen diese Exegese waren, und warum nun plötzlich eine andere Sichtweise zur Geltung kam.

Wenn Gott aber durch Jesus Christus nicht nur göttliche Wahrheiten *über* sich, sondern tatsächlich *sich selbst* definitiv unter den geschichtlichen Bedingungen von Raum und Zeit in der menschlichen Natur des Jesus von Nazareth mitgeteilt hat als Wahrheit und Leben der Menschen, dann kann auch die seriöse Anwendung der historischen Methoden, zu deren Wesen es gehört, „kritisch“ zu sein, nicht von vorneherein als inadäquat zur Erforschung die-

²¹ NEUNER, Das Schriftverständnis (wie in Anm. 20), 127.

²² Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche Nr. 108.

²³ Vgl. Rudolf VODERHOLZER, Bibel und Koran. Christliches und islamisches Offenbarungsverständnis im Vergleich, in: Rivista Teologica di Lugano 7 (2002) 313–322.

ses Geschehens angesehen werden. Ratzinger spricht in seinem eingangs erwähnten Aufsatz von 1958 von der Notwendigkeit einer offenbarungsgemäßen Auslegung der Schrift, die folgt aus der Einsicht in die Nicht-Identität von Offenbarung und Schrift.

Das Problem, das sich bei der Anwendung der historischen Methoden auf die Heilige Schrift stellt, liegt denn auch nicht in der Anwendung dieser Methoden selbst, sondern in den oft unreflektiert vorausgesetzten philosophisch-theologischen Implikationen, die sich seit ihrer Entstehungszeit im Kontext der radikalen Aufklärung mit ihr verbinden. „Sobald diese mit im Spiel sind“, so Jürgen Roloff, „kommt es zu einer Spannung zwischen der historischen Kritik und der Grundintention des biblischen Zeugnisses. Dies gilt vor allem im Blick auf die von E. Troeltsch entwickelten Kategorien von *Kritik*, *Analogie* und *Korrelation*. Dahinter stehen als Postulate die *grundsätzliche Gleichartigkeit und Relativität allen Geschehens* sowie die Allgemeingültigkeit des Weltverständnisses des modernen Menschen, das der Möglichkeit eines direkten Wirkens Gottes in der Geschichte keinen Raum läßt. Das biblische Zeugnis widerspricht beidem, indem es von einem die Gleichartigkeit allen Geschehens durchbrechenden Handeln Gottes in der Geschichte berichtet, das als solches der Relativität alles Geschichtlichen entnommen ist“²⁴.

Die Vorbehalte des kirchlichen Lehramtes gegen die historische Kritik und die restriktiven Maßnahmen der Bibelkommission kann man aus heutiger Sicht nur beklagen. Sie entsprangen jedoch nicht Böswilligkeit oder Engstirnigkeit. Sie hingen vielmehr einerseits mit den offenkundig dem Glauben widersprechenden Ergebnissen einer sich als objektive Wissenschaft tarnenden, in Wirklichkeit aber nur einer ihre deistischen Vorurteile in die Texte hineinlesenden radikalen Kritik, andererseits mit dem ungeschichtlichen Offenbarungsverständnis der Neuscholastik zusammen, die auch die berechtigten Anliegen der historischen Kritik nicht einzuholen vermochte. Der mühsame und lang andauernde Kampf um die Anerkennung der Legitimität der Anwendung der historischen Methoden auf die Heilige Schrift geht zurück bis

²⁴ Jürgen ROLOFF, *Schriftauslegung als theologische Aufgabe. Thesen zur Biblischen Hermeneutik*, in: Johannes Joachim DEGENHARDT (Hg.), *Die Freude an Gott*, Stuttgart 1991, 221–227, hier 225. Vgl. ebd., 221: „Für die Interpretation biblischer Texte gilt dieselbe Grundregel wie für jede Auslegung schriftlicher Äußerungen der Vergangenheit: Sie vollzieht sich in einem hermeneutischen Zirkel, der einerseits bestimmt ist durch den *Standort des Textes*, andererseits durch den *Standort des Interpreten*. Zum Standort des Textes, seinem ‚Horizont‘ (Hans Georg Gadamer), gehören seine geschichtliche Situation, seine formale Struktur und seine Aussageintention. Der Standort des Interpreten wird durch geschichtliche Situation, historische und methodische Kenntnisse, sowie durch das Vorverständnis in bezug auf die vom Text vertretene Sache bestimmt. [...] Die biblischen Schriften haben, unbeschadet der Unterschiedlichkeit ihrer geschichtlichen Entstehungsverhältnisse und formalen Struktur, eine übergreifende Gemeinsamkeit ihrer theologischen Grundintention: Sie wollen Gottes Handeln in der Geschichte bezeugen.“

auf Richard Simon (1638–1712) zu Ende des 17. Jahrhunderts. Der französische Oratorianerpriester, ein genialer Historiker, Philosoph und Theologe, hatte die Zusammenhänge schon im 17. Jahrhundert klar erkannt²⁵. Sascha Müller hat dies gerade erst in aller Klarheit herausgearbeitet. Simon war es darum gegangen, mit Hilfe der Ergebnisse historischer Forschung die Überlegenheit des katholischen Verständnisses von Schrift und Tradition, wie es auf dem Konzil von Trient formuliert worden war, gegen das protestantische „Sola scriptura“ zu erweisen²⁶. Doch seine Zeit war nicht reif für diese Einsichten. Wäre man ihm seinerzeit gefolgt, und hätte nicht Bossuet die ganze Auflage der „Histoire critique du Vieux Testament“ (1678) einstampfen lassen, nur weil er darin die These fand, Mose könne nicht der Verfasser aller ihm zugeschriebenen fünf Bücher des Pentateuch sein, hätte sich die Theologie manchen Umweg erspart. Die Suche nach einem Ausgleich zwischen Exegese und Dogmatik fand nach der epochalen Enzyklika „Divino afflante Spiritu“ (1943) erst in der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht nur ihren definitiven Abschluss, sondern auch – fundamentaltheologisch gesprochen – die Überwindung der ihr zugrunde liegenden Blockadesituation. Erst die Formulierung eines geschichtlich-personalen Offenbarungsbegriffes, der auch mit einschließt, dass die Annahme und Weitergabe der Offenbarung geschichtlichen Charakter tragen muss, welcher wiederum einer geschichtlichen Forschung prinzipiell offen steht, ließ die zunächst nur zögernd eingeräumte Erlaubnis der historischen Forschung in eine dringende Empfehlung in DV 12 und in die Rede ihrer theologischen Unverzichtbarkeit sich wandeln²⁷.

Der zweite Absatz von DV 12 ruft die traditionellen Auslegungsprinzipien Einheit der Schrift, *analogia fidei*, Auslegungsgeschichte etc. in Erinnerung. Was wie ein nachträglich eingeschobenes Korrektiv oder ein Moment der von außen diktierten Relativierung aussehen mag, erwies sich in der theologischen Forschung seit dem Konzil als inneres Moment der historischen Exegese selbst. In seinem Beitrag über DV in „Herder Korrespondenz spezial“ schreibt der Alttestamentler Georg Steins, die hermeneutische Großwetterlage habe sich in den letzten 30 Jahren völlig verändert: „Viele Konflikte im Umfeld des Konzils erscheinen in einem neuen Licht, auch die Forderungen einer spezifisch kirchlichen Auslegung wirken nicht mehr wissenschafts-

²⁵ Vgl. Sascha MÜLLER, Richard Simon (1638–1712). Exeget, Theologe, Philosoph und Historiker. Eine Biographie, Würzburg 2005.

²⁶ Vgl. Joachim GNILKA, Methodik und Hermeneutik. Gedanken zur Situation der Exegese, in: DERS. (Hg.), Neues Testament und Kirche. FS Rudolf Schnackenburg, Freiburg 1974, 458–475, hier: 462.

²⁷ Vgl. Gerhard Ludwig MÜLLER, Art. Exegese V. Exegese und Systematische Theologie, LThK³ Bd. 3 (1995), 1102.

fremd: Die neuere Literaturtheorie stellt die *Offenheit des Textes* und die *Unabschließbarkeit der Lektüre* heraus“²⁸.

Dies betrifft vor allem die Einheit der Schrift, jene Besonderheit der christlichen Bibel im Miteinander von Altem und Neuem Testament. Die innere Hinordnung des gesamten Alten Testaments auf Christus und die christologische Deutung aller Schriften des Alten Testaments – Grundlage der gesamten Väterexegese beispielsweise – erfährt durch die von der Literaturwissenschaft neuerdings stark ins Bewusstsein gehobene Rezeptionsästhetik eine ungeahnte Plausibilität. Voraussetzung dafür ist das geschichtliche Offenbarungsverständnis, das von der Nichtidentität von Offenbarung und Schrift ausgeht und gerade insofern Raum lässt für eine fortschreitende und je vertiefte Neu-deutung der überlieferten Schriften angesichts neuer heilsgeschichtlicher Kontexte. Ich habe in meiner Münchener Habilitationsvorlesung diese Zusammenhänge dargestellt und dabei von der Offenbarung in Christus als eschatologischer Neukontextualisierung gesprochen²⁹, die auch eine christologische *relecture* des Alten Testaments plausibel macht.

Diese Neubestimmung des Verhältnisses von Offenbarung, Tradition und Schrift gibt nun auch der Kirche und mit ihr dem kirchlichen Lehramt eine neue Grundlage.

c. Das Lehramt

Georg Steins schreibt in dem schon erwähnten Artikel in „Herder Korrespondenz spezial“: „Die Heilige Schrift hat gewissermaßen einen sozialen Leib; sie ist Ausdruck der Glaubengemeinschaft, und sie stellt dieser Gemeinschaft stets ihre Gründungsgeschichte kritisch und wegweisend vor Augen. Genau deshalb lassen sich Schrift, Tradition und Kirche niemals trennen; sie sind eigentlich nur verschiedene Aspekte ein und desselben Phänomens der göttlichen Selbstmitteilung“³⁰.

Mit Kirche ist aber immer schon die konkrete Gestalt der Kirche mit ihrem Lehramt mitgesetzt. Ihm kommt die Aufgabe zu, die Auslegung der Schrift in dem Geist zu gewährleisten, aus dem sie überhaupt erst hervorgegangen ist. Heinrich Schlier kommt auf der Basis historischer Forschung zu dem Ergebnis, dass die von ihm „Praesymbola“ genannten Glaubensformeln (letztlich das „Dogma“) als „regula fidei“ des kirchlichen Traditionsprozesses der Schriftwerdung der Schrift sachlich und sogar zeitlich vorausgehen³¹. Das

²⁸ Georg STEINS, Bibel im Gespräch. Die verkannte Offenbarungskonstitution Dei Verbum, in: HerKorr spezial, Oktober 2005, 17–21, hier 19.

²⁹ Vgl. Rudolf VORDERHOLZER, „Die Heilige Schrift wächst irgendwie mit den Lesern“ (Gregor der Große). Dogmatik und Rezeptionsästhetik, in: MThZ 56 (2005) 162–175.

³⁰ STEINS, Bibel im Gespräch (wie in Anm. 28), 19.

³¹ Heinrich SCHLIER, Kerygma und Sophia, in: DERS., Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge, Freiburg 1955. ³1962, 206–232, hier 216.

den Traditionsprozess der Kirche innerlich strukturierende Bekenntnis, das sich in der „regula fidei“ Ausdruck gab, bildete schließlich auch das Kriterium für den Kanonisierungsprozess des Neuen Testaments. Denn keine der neutestamentlichen Schriften gibt ausdrücklich den Legitimierungsgrund für ihre Zugehörigkeit zum glaubensverbindlichen Kanon an. Die Aufnahme in den Kanon und seine lehramtliche Rezeption erfolgte ausschließlich aufgrund der inneren Kriterien, unter denen die Übereinstimmung mit der „regula fidei“ herausragt.

Insofern ist der Anspruch des kirchlichen Lehramtes, dass die Auslegung der Schrift letztlich seinem Urteil unterliegt, wie DV mit der althergebrachten Tradition in Artikel 12 unterstreicht, keine äußerliche, sachfremde Instanz, sondern steht mit dem Wesen der Schrift als Offenbarungszeugnis im Raum der kirchlichen Tradition in engster Verbindung. Damit ist nicht zuletzt auch gesagt, dass die Orientierung am kirchlichen Glauben nicht eine Behinderung der Wissenschaftlichkeit der Theologie darstellt, sondern deren Voraussetzung bildet.

Das Zweite Vatikanische Konzil war von Papst Johannes XXIII. ausdrücklich als pastorales Konzil angekündigt worden. Es hat kein neues Dogma verabschiedet, sein Ziel war die Verheutigung, das Aggiornamento der Glaubensverkündigung der Kirche. Dennoch haben seine Beschlüsse die Rahmenbedingungen für die dogmatische Theologie erheblich verändert, und zwar im Sinne einer Dynamisierung des Verständnisses von Tradition, Schrift und kirchlichem Lehramt durch die vertiefte Sicht von Offenbarung als eines geschichtlichen, personal-dialogischen Geschehens.

Daraus ergeben sich einige Konsequenzen für die Darstellung der Dogmatik.

4. Konsequenzen für eine Dogmatik im Geiste des Konzils

a. Heilsgeschichtliche Ausrichtung (vgl. OT 16)

Wenn Offenbarung als entscheidender Bezugspunkt christlichen Glaubens und der darauf reflektierenden systematischen Theologie nicht satzhaft formulierte Mitteilungen über Gott sind, sondern die heilsgeschichtliche Selbstmitteilung Gottes, die im Glauben der Kirche und ihrem Bekenntnis zu ihrer Vollendung kommt, dann muss sich dies auch auf die Gestalt und Durchführung der Dogmatik auswirken.

In einem der wenigen ausdrücklich das Theologiestudium, speziell die Dogmatik, betreffenden Passus schreibt das Konzil im Dekret über die Priesterausbildung:

„Mit besonderer Sorgfalt sollen sie im Studium der Heiligen Schrift, die die Seele der ganzen Theologie sein muß, gefördert werden. [...] Die dogmatische Theologie soll so angeordnet werden, daß zuerst die biblischen Themen selbst vorgelegt werden; dann erschließe man den Alumnus, was die Väter der östlichen und westlichen Kirche zur treuen Überlieferung und zur Entfaltung der einzelnen Offenbarungswahrheiten beigetragen haben, ebenso die weitere Dogmengeschichte [...]“ (OT 16).

Wenn das Studium der Heiligen Schrift die Seele der Theologie genannt wird, dann ist dabei vorausgesetzt, dass sich dieses Studium nicht in der Anwendung historisch-kritischer Methoden erschöpft. Es weiß sich vielmehr der in DV insgesamt vorausgesetzten Bestimmung der Heiligen Schrift als kirchlichem Offenbarungszeugnis, sowie den in DV 12 vorgelegten hermeneutischen Prinzipien verpflichtet, und berücksichtigt die Einheit der Schrift und ihre Auslegungsgeschichte.

b. Grunddogmen „Inkarnation“ und „Trinität“ als Dimensionen der gesamten Dogmatik und Gipfel der „Hierarchie der Wahrheiten“

Eine Analyse der dogmatischen Konstitutionen DV und LG sowie auch der Pastoralkonstitution GS ergibt als innere Ausrichtung der dem Konzil zugrunde liegenden theologischen Position eine deutliche Christozentrik im Kontext eines trinitarischen Gottes- und Glaubensverständnisses.

Dem entsprechen zwei weitere die Gestalt und Struktur der Dogmatik betreffende Aussagen im Ökumenismuskonkordat „Unitatis redintegratio“. Dort ist im 11. Artikel von einer „Hierarchie der Wahrheiten“ die Rede, sowie in Artikel 14 von den beiden „Grunddogmen“.

„[...] Beim Vergleich der Lehren miteinander soll man nicht vergessen, daß es eine Rangordnung oder „Hierarchie“ der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre gibt, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens. So wird der Weg bereitet werden, auf dem alle in diesem brüderlichen Wettbewerb zur tieferen Erkenntnis und deutlicheren Darstellung der unerforschlichen Reichtümer Christi angeregt werden.“ (UR 11).

„[...] Auch das darf in seiner Bedeutung nicht unterschätzt werden, daß die Grunddogmen des christlichen Glaubens von der Dreifaltigkeit und von dem Wort Gottes, das aus der Jungfrau Maria Fleisch angenommen hat, auf ökumenischen Konzilien definiert worden sind, die im Orient stattgefunden haben. Jene Kirchen haben für die Bewahrung dieses Glaubens viel gelitten und leiden noch heute.“ (UR 14)

Diese Worte sind nicht nur eine Verneigung vor der Theologie der Ostkirche, sondern die Rede von den Hauptdogmen gibt auch der Struktur der Dogmatik eine präzise Vorgabe. Eine dem Geist des Konzils entsprechende Dogmatik wird also Christologie und Trinitätslehre nicht nur als isoliert für sich betrachtete Traktate präsentieren, sondern sie als Dimensionen aller dogmatischen Themen ernst nehmen und die einzelnen dogmatischen Themenbereiche, an-

gefangen von der Theologischen Erkenntnislehre, über die Schöpfungslehre, Theologische Anthropologie / Mariologie, Ekklesiologie, Sakramentenlehre bis hin zu Gnadenlehre und Eschatologie unter dieses christologische und trinitätstheologische Vorzeichen stellen. Gerhard Ludwig Müllers „Katholische Dogmatik“³² und Gisbert Greshakes „Trinitarische Theologie“³³ sind konsequente Versuche einer solchen Umsetzung der konziliaren Vorgaben und geben somit einer künftigen Dogmatik wichtige Orientierung.

Diese die Hierarchie der Wahrheiten ordnenden Grunddogmen sind darüber hinaus die Basis ökumenischer Offenheit und der spezifisch christliche Beitrag im interreligiösen Dialog.

c. Christozentrik und Trinität als Basis ökumenischer Offenheit und spezifisch christlicher Beitrag zum interreligiösen Dialog

Mit Recht werden die Bejahung der ökumenischen Bewegung wie auch eine Öffnung zur Welt und die erneuerte Bereitschaft zum Dialog als weitere Kennzeichen der Konzilstexte genannt. Die Reaktionen von Seiten reformatorischer Beobachter des Konzilsgeschehens auf „Dei Verbum“ im besonderen berechtigen zu der Hoffnung, dass in der vertieften Hinkehr zu Christus als der einen Quelle der Offenbarung, und in der die historischen Zusammenhänge berücksichtigenden neuen Sicht auf das Zueinander von Tradition, Schrift und Kirche die gerade über diesen Fragestellungen in die Brüche gegangene sichtbare Einheit der Kirche wieder erlangt werden kann.

Was den interreligiösen Dialog anbelangt, lässt „Nostra aetate“ keinen Zweifel daran, dass das Christusbekenntnis und der Glaube an den dreifaltigen Gott den entscheidenden Beitrag darstellt, den Christen in diesen interreligiösen Dialog einzubringen haben. Es kann bei diesem Dialog auch und gerade im Geiste des Konzils nicht um das verschämte Verschweigen des Eigenen gehen, das man dem Gesprächspartner möglicherweise nicht meint zumuten zu können, sondern vielmehr um die Erschließung des aus den eigenen Grundsätzen und Glaubensquellen erarbeiteten Selbstverständnisses.

5. Die Bereicherung der Dogmatik durch zwei weitere Loci theologici

Der heutige 14. Dezember, der im liturgischen Kalender dem Gedenken eines bedeutenden heiligen Theologen gewidmet ist, gibt mir die Gelegenheit, abschließend auf zwei weitere Theologische Fundorte zu verweisen und auch gleich anzuwenden, wovon bei Melchior Cano nur einer ausdrücklich Berücksichtigung fand, nämlich die Autorität der Heiligen. Hans Urs von Bal-

³² Gerhard Ludwig MÜLLER, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg 1995 (Neuauflagen).

³³ Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg 1997 (Neuauflagen).

thasar hat im Hinblick auf die Sendung der Heiligen von den Loci theologici κατ' ἐξοχήν gesprochen³⁴. Das andere ist der Grundsatz „Lex orandi lex credendi“, das Gebet der Kirche ist Norm ihres Glaubens, ein Grundsatz, der bei Cano nur implizit im Rahmen der Autorität der Tradition vorkommt, im Geiste des II. Vatikanischen Konzils (vgl. SC 2) aber die Loci-theologici-Lehre ergänzen und bereichern muss³⁵.

Der heilige Johannes vom Kreuz, dessen die Kirche heute gedenkt, setzt sich in seinem Werk „Aufstieg zum Berge Karmel“ mit der ihm des Öfteren begegnenden neugierigen Erwartung von Privatoffenbarungen und außergewöhnlichen mystischen Erfahrungen auseinander. Was er darauf entgegnet, liest sich wie ein vorweggenommener Kommentar zur Offenbarungskonstitution „Dei Verbum“ und hat von seiner Aktualität nichts verloren:

„Wer [...] jetzt noch Gott befragen oder von ihm Visionen oder Offenbarungen haben wollte, der würde nicht bloß unvernünftig handeln, sondern er würde Gott geradezu beleidigen, weil er seine Augen nicht einzig auf Christus richtet [...]. Gott könnte zu einem solchen Menschen sagen: Ich habe dir ja schon alles geoffenbart in meinem Wort, d.h. in meinem Sohn; ich habe also nichts mehr, was ich dir noch offenbaren oder kundtun könnte, das mehr wäre als dieses (mein Wort); richte also deine Augen einzig auf ihn, denn in ihm habe ich dir alles vorgestellt und gesagt und geoffenbart.“³⁶

³⁴ Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, Schwestern im Geist, Einsiedeln 1973, 21 f.

³⁵ Vgl. Gerhard Ludwig MÜLLER, Die Liturgie als Quelle des Glaubens, in: DERS., Mit der Kirche denken. Bausteine und Skizzen zu einer Ekklesiologie der Gegenwart, Würzburg 2002, 55–62. Müller sieht im „Vergessen“ der Liturgie als Glaubensquelle sogar ein Symptom für eine verhängnisvolle Umkehrung des Verhältnisses von glaubendem Selbstvollzug der Kirche und theologischer Reflexion. Ihr sei nicht einfach mit einer bloßen Hinzufügung der Liturgie als eines weiteren Fundortes zu begegnen, sondern nur mit einer Neubesinnung auf die Tatsache, dass die Praxis des Glaubens als bejahender Mitvollzug des Bekenntnisses der Theologie (als Glaubensreflexion) vorangeht. Vgl. HÜNERMANN, Dogmatische Prinzipienlehre (wie in Anm. 19), 212.

³⁶ JOHANNES VOM KREUZ, Aufstieg zum Berge Karmel (= SW I), München, 91990, 203–205.

„Rosmini und die deutsche Philosophie“

Internationales Symposium im deutsch-italienischen Zentrum Villa Vigoni

Der 150. Jahrestag des Todes Antonio Rosminis (1797–1855) stellt ein kontrovers diskutiertes Thema der Auseinandersetzungen um die Interpretation und Einordnung des Denkens dieses großen Philosophen und Theologen aus dem 19. Jahrhundert in den Mittelpunkt des philosophisch-theologischen Interesses, nämlich die schwierige Frage nach dem Verhältnis seines Denkens zu demjenigen der großen Philosophen Deutschlands seiner Zeit, in erster Linie Kants, Fichtes, Schellings und Hegels. Seit dem international besetzten Forscherkolloquium mit dem Thema „Rosmini und die deutsche Philosophie“ vom 27. April bis 1. Mai 2005 im deutsch-italienischen Zentrum „Villa Vigoni“ am Comer See darf diese Frage nicht mehr ausschließlich als „Klassiker“ der italienischsprachigen Philosophie angesehen werden, sondern kann nunmehr als Interessensgebiet auch der deutschsprachigen Geisteswissenschaft gelten. Dieser Umstand bedeutet dabei nicht lediglich eine räumliche Erweiterung des Interesses für Rosmini, sondern konstituiert auch qualitativ den Beginn einer *neuen Phase* der Erforschung des charakteristischen Verhältnisses zwischen Antonio Rosmini und Kant bzw. den deutschen Idealisten. In diesem Sinn legte der Organisator der Tagung, Markus Krienke (Universität München), in der Eröffnung dar: „Es gibt viele Hinweise auf das Faktum, dass die Frage ‚Rosmini und die deutsche Philosophie‘ in eine neue Phase eintritt“. Krienke präziserte weiterhin, dass „während in den vorhergehenden Phasen der Interpretation dieses Verhältnisses sich das Interesse für Rosmini auf eine relativ exklusive Gruppe von italienischen Rosminiexperten beschränkte, sich nun die Philosophie auf eine neue Weise diesem Denker zu öffnen scheint“. Die Problematik dieser Verhältnisbestimmung zwischen Rosmini und dem deutschen Idealismus sei von Seiten der Interpreten bislang stets vor dem Hintergrund unterschiedlicher Interessen und philosophischer Standpunkte angegangen worden. Dies habe in einigen Fällen dazu geführt, im rosmينischen Denken *nichts anderes* als das Denken des deutschen Idealismus, bzw. vielmehr Kants, selbst zu sehen: „Es war unvermeidbar“, so Krienke, „dass Rosmini in den neo-idealistischen Interpretationen Spaventas, Fiorentinos, Jajas und Gentiles hinter Kant und den Idealisten zurückblieb“. Anderen Interpretationen dagegen kam durchaus das Verdienst zu, nicht wenige *eigenständige und unabhängige* Aspekte des rosmينischen Denkens herausgestellt zu haben – jedoch ohne ihren eigenen, streng theologischen Verstehenshorizont zu verlassen. Angesichts dieser wirkungsgeschichtlichen Hypothesen der Verhältnisbestimmung „Rosmini und die deutsche Philosophie“ wurde bereits in den Präliminarien der Tagung eine methodologische Schwierigkeit von nicht zu unterschätzender Bedeutung bezüglich des in Aussicht genommenen Beginns einer neuen „Phase“ dieser Problematik deutlich. Für die vorzunehmende Verhältnisbestimmung hatte diese methodologische Reflexion eine Präzisierung in zwei

Teilaspekte zur Folge, nämlich (1) in die Frage, welche Gesichtspunkte des rosminischen Denkens als *unabhängige* Formen gegenüber Kant und dem Idealismus anzusehen sind, bzw. (2) in die dazu korrespondierende Frage, welche Gesichtspunkte dagegen auf eine tatsächliche *Übereinstimmung* zurückgeführt werden können.

1.

Die erste Tagungseinheit begann mit dem Beitrag von Fulvio De Giorgi (Università Cattolica del Sacro Cuore, Mailand). Auf methodologischer Ebene schlug der Referent den Versuch vor, das Verhältnis zwischen Rosmini und der deutschen Philosophie ausgehend von der historischen Analyse des kulturellen Umfeldes Roveretos, der Heimatstadt Rosminis, in der dieser aufwuchs und geistig geprägt wurde, zu bestimmen. Dabei sind es durchaus heterogene Komponenten, welche dieses auszeichneten: „Im kulturellen Umfeld der Gesellschaft Roveretos, geprägt durch die Aufklärung, finden wir“, so De Giorgi, „bedeutende *Stätten* wie die ‚Accademia degli Agiati‘ oder dann die Freimaurerloge, bezeichnende *Umfelder*, die beispielsweise durch die aristokratischen Familien oder die spirituellen und frommen Kreise, die der kirchlichen Ordnung angehörten, geprägt waren, und auch *Netzwerke* wie die engen brieflichen Verbindungen, die aus Rovereto einen ‚Knotenpunkt‘ der ‚Repubblica delle Lettere‘ des 18. Jahrhunderts machten“. De Giorgi zeigte sich in diesem Zusammenhang davon überzeugt, dass man ohne die Beachtung und Analyse eines grundlegenden *Eklektizismus* in der Entwicklung des rosminischen Geistes nicht die verschiedenartigen Aspekte verstehen könne, die dann in seinem Verhältnis zur deutschen Philosophie deutlich werden sollten.

Die folgenden Referate der ersten Einheit zeichneten sich durch den gemeinsamen Versuch aus, die *Originalität* des rosminischen Denkens gegenüber Kant und dem deutschen Idealismus herauszustellen. Diese Originalität wurde näherhin in der Mehrzahl der Fälle als eine Art „Überwindung“ Kants und des Idealismus betrachtet. So formulierte exemplarisch Gaetano Messina von der Universität Genua im Zusammenhang der Analyse der Gegenüberstellung der Erkenntnistheorie Kants und Rosminis: „Die rosminische Phänomenologie bietet deutlichere Einblicke in den Übergang von der Sinneswahrnehmung zur vernünftigen Einsicht in der Einheit der Wahrnehmung und ist somit nicht nur ‚moderner‘, sondern sogar innerhalb der gegenwärtigen avantgardistischen Wissenschaft ‚neu interpretierbar‘“. Die Rede von der „Überwindung“, welche Messina aufgebracht hatte, wurde von Pier Paolo Ottonello (Universität Genua) aufgegriffen und auf die rosminische Kritik an der deutschen idealistischen Philosophie übertragen. Dieser erkannte Rosmini das philosophiegeschichtliche Verdienst zu herausgestellt zu haben, wie – über Kant hinaus – die idealistische Philosophie, ausgehend von *Fichte*, das *Ich*, verstanden als *Schöpfer*, immer weiter verabsolutierte, bis schließlich Hegel, so Ottonello, „in kontradiktorischer Weise daraus die letzte Konsequenz zog, dass ‚dieses absolute und unendliche Ich das Nichts ist‘“.

Die Behauptungen Ottonellos eröffneten eine Debatte, die an ihrem Grund das noch ungeklärte Problem offenbarte, ob Rosmini die Texte Kants und des deutschen Idealismus tatsächlich kannte oder ob man nicht vielmehr seinen Überlegungen zu den deutschen Philosophen seiner Zeit tiefer gehende Einsichten unter philologischen Gesichtspunkten absprechen müsse. Zu diesem Kontroverspunkt zeigten die einzelnen

Stellungnahmen der Referenten und Diskussionsteilnehmer nicht wenige und nicht unerhebliche Differenzen. Einige, wie W. G. Jacobs (Universität Breslau), J. Rohls (Universität München) oder K. Müller (Universität Münster), brachten ihre Überzeugung zum Ausdruck, dass Rosmini keinesfalls alle notwendigen Quellen zur Verfügung hatte, um seine kritischen Einwände ausreichend fundieren zu können. Andere dagegen schlossen sich den Entgegnungen der Referenten Muratore oder Ottonello an, welche in unmissverständlicher Weise die nicht wenigen Übereinstimmungen mit der idealistischen Philosophie betonten, die im rosminischen Text ausfindig gemacht werden können. Jenseits dieser beiden Pole einer anregenden Diskussion erweist sich die Position Stefano Poggis (Universität Florenz) als erwähnenswert, derzufolge man das philologische Quellenproblem als die prinzipielle und grundlegende methodologische Fragestellung erachten müsse, auf deren Grundlage allein man in angemessener Weise die Verhältnisbestimmung zwischen Rosmini und Kant bzw. dem deutschen Idealismus angehen könne. Dieser angedeutete Problemkomplex könne jedoch, so Poggi, im Zusammenhang der gegenwärtigen Tagung freilich nicht angegangen werden, sondern zieler eher auf eine spätere Phase der Erforschung des Themas „Rosmini und die deutsche Philosophie“.

II.

Die Debatten der zweiten Tagungseinheit kreisten hauptsächlich um das Problem des Verhältnisses zwischen der rosminischen und der kantischen Moralphilosophie. Diese Thematik wurde vor dem Hintergrund einer gleichermaßen philosophischen wie theologischen Diskussion behandelt, in deren Verlauf Standpunkte von nicht geringen Differenzen deutlich wurden. Am meisten gingen die Positionen bezüglich der Kritik Rosminis an der kantischen Definition des moralischen Subjekts als „eines Subjekts, das sich selbst Gesetz ist“, auseinander. Diesbezüglich vertrat Umberto Muratore (Internationales Zentrum für Rosministudien, Stresa) die These: „Nach Rosmini sei bei Kant die aufklärerische Tendenz zu beobachten, den Menschen allzu sehr zu erheben. Kant wolle dem vernünftigen Geschöpf eine Autonomie der theoretischen Vernunft wie des praktischen Verhaltens geben, welche dieses selbstgenügsam mache, d.h. Gesetz für sich selbst, absolute Freiheit“. Ausgehend von diesen Überlegungen erkannte Muratore Rosmini das Verdienst zu, den hauptsächlich „Fehler“ der kantischen Moralphilosophie herausgestellt zu haben, welcher darin bestünde, das „religiöse“ Fundament des Moralgesetzes nicht in ausreichender Weise bedacht zu haben: „Bezüglich dieser Herausforderung“, so Muratore weiter, „nimmt Kant die Rolle des Versuchers ein: Ihm zufolge ist die Religion als Theorie eine Projektion der praktischen Vernunft, als Kultus oder religiöse Praxis ist sie eine Vorbereitung auf die reine Moral, als übernatürliche Gnade Gottes, der die Geschichte immer zusammen mit dem Menschen schafft, ist sie eine Illusion. Der Mensch besitzt in seiner Vernunft die gesamte Autorität, gepaart mit der Verantwortung, seine eigene Zukunft zu bestreiten“. Juan F. Franck (Universität de Fribourg) griff die Thesen Muratores bezüglich der rosminischen Kritik an der kantischen Konzeption des Subjekts als „Selbst-Gesetzgeber“ auf und bemerkte: „Dieser Begriff der Selbstgesetzgebung erweist sich als unvermeidlich instabil. Rosmini ist einer der wenigen, der jene Stelle der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* herausgestellt hat, an der sich Kant der inneren Spannung dieses Begriffs bewusst wird“.

Der Beitrag Friedo Rickens (Hochschule für Philosophie, München), der in die These mündete, die kritischen Bemerkungen Rosminis zur kantischen Moralkonzeption seien bar jeden Fundaments, riefen entgegengesetzte Stellungnahmen hervor, woraus sich eine rege Diskussion ergab. Diese These entwickelte er argumentativ auf der Basis seiner Beobachtung, dass „an allen Stellen, an denen Rosmini seine Argumentation mit Kant-Texten belegt, er die *Metaphysik der Sitten* zitiert. Rosmini setzt sich also mit den beiden Schriften, in denen Kant die Grundlagen seiner Ethik entwickelt, nicht auseinander“. Diese Behauptungen bekräftigten die bereits in der ersten Tagungseinheit herausgestellten grundlegenden Interpretationsprobleme philologischer Art. Wie die diesbezüglichen Diskussionsbeiträge Krienkes, Poggis und Schulz⁷ herausstellten, müsse man das Problem der Ermittlung der Quellen als das Problem schlichtweg größter Relevanz für die Beantwortung derjenigen zweigliedrigen Frage ansehen, in welchen Punkten das rosminische Denken Übereinstimmungen mit demjenigen Kants und des deutschen Idealismus zeigt, bzw. in welchen Aspekten es dagegen lediglich ein Interpretationsversuch von philosophischen Positionen darstellt, die innerhalb des kulturellen Kontextes zirkulierten, innerhalb dessen sich der italienische Denker bewegte.

III.

Die dritte und letzte Tagungseinheit widmete sich der Betrachtung der Kritik Rosminis an der hegelschen *Logik* in der *Teosofia*. Gerade im Hinblick auf die Diskussionen der beiden vorangegangenen Themenkomplexe der Tagung verdient es besondere Würdigung, dass die Mehrzahl der Beiträge des letzten Abschnitts sich für eine Interpretation der rosminischen Thesen ausgehend vom historischen Kontext, in dem sie eingebettet sind, aussprachen. Exemplarisch stellte Giulio Nocerino (Universität Lecce) heraus: „Meines Erachtens kann man, ohne dass man dabei offenkundige Unangemessenheiten oder Missverständnisse verschweigen müsste, behaupten, dass die rosminische Kritik am Hegelianismus keinesfalls eine lange Reihe von Missverständnissen und äußerlich bleibenden Beobachtungen darstellt. Ganz im Gegenteil liegt hier eine Debatte von zwei großen Versuchen einer metaphysischen Konstruktion vor, die sich jeweils der tief greifenden Umwälzung bewusst sind, welche die klassischen Probleme der Philosophie – v. a. der *ersten Philosophie* – seit dem Beginn der Neuzeit erlebt hatten“. Aus dem Beitrag von Michael Schulz (Universität Bonn) ging hervor, dass man das Verhältnis zwischen der Philosophie Rosminis und jener Hegels im Zusammenhang desjenigen Versuches begreifen kann, in welchem nicht wenige Denker der Neuzeit übereinkommen, nämlich „die Ontologie wiederzuerrichten“. Dieser Versuch habe sich jedoch, so Schulz, jeweils unter den Bedingungen unterschiedlicher Sichtweisen und Finalitäten entwickelt: „Der grundlegende begründungstheoretisch-apologetische Gedanke Hegels einer unvermeidbaren ‚absoluten‘ Subjektivität wird von Rosmini zwar aufrecht erhalten, jedoch mit dem ‚Prinzip der Passivität‘ verbunden, das seinerseits ‚ethischen‘ und pragmatischen Charakters ist, d. h. als Öffnung für die Objektivität in Form der Alterität angesehen werden muss“. Jan Rohls (Universität München) stellte in seinem Referat heraus, wie sich die rosminische Kritik am *Hegelianismus* von dem Versuch inspiriert weiß, dem „subjektivistischen Absolutismus“ – der von Rosmini als „nihilistischer Pantheismus“ eingeschätzt wird – eine Metaphysik der Idee des Seins entgegen-

zusetzen, „die uns auch zur Erkenntnis Gottes führt“, so Rohls. Wie schließlich Paolo De Lucia (Universität Genua) bemerkte, schließe das Interesse Rosminis an einer „Restauration“ der göttlichen Offenbarung „eine metaphysische Anthropologie“ ein, „der man das Verdienst zuerkennen muss, dem abendländischen Denken die Konzeption des Menschen, der nicht Gefangener der einseitigen und partiellen Sichtweisen der Sentimentalität, des Intellektualismus und der absoluten Willkür ist, zurückerstattet zu haben“.

Diese Referate führten in den Abschlussreflexionen der Tagung zu einer methodologisch weiterführenden Perspektive ersten Ranges, die dazu geeignet scheint, die Debatte „Rosmini und die deutsche Philosophie“ nicht den alten apologetischen Kategorialisierungen zurückzugeben, sondern eine neue und konstruktive, auf einem deutsch-italienischen Dialog beruhende Phase dieser schwierigen Verhältnisbestimmung einzuleiten. Die Zentralfrage der Tagung selbst kann nunmehr vor dem neuen Hintergrund des Bewusstseins der Divergenz zwischen den Interessen der philosophischen Forschung und jenen einer Vertiefung theologischer Fragen angegangen werden – Interessen, die durchaus nicht immer miteinander in Einklang zu bringen sind. Doch scheint diese Divergenz nicht länger die Möglichkeit auszuschließen, Übereinstimmungen und gemeinsame Konzeptionen ausfindig zu machen. Diesbezüglich stellte Krienke heraus: „Man muss sich klarmachen, dass Rosmini und Kant bzw. der Idealismus in einigen Punkten schlichtweg nicht vereinbar sind. Man kann Rosmini nicht als Kantist oder Idealist bezeichnen“. Vor diesem Hintergrund teilten Ricken und Jacobs den Vorschlag, diese Frage unter Heranziehung methodologischer Instrumente in Zukunft weiterzuentwickeln. Das erste Instrument, das als „historisch-philologischer“ Art charakterisiert werden kann, soll der Ermittlung dienen, in welchen Punkten man eine tatsächliche Übereinstimmung zwischen den rosminischen Texten und jenen Kants und der Idealisten feststellen kann; das zweite dagegen, „historisch-komparativer“ Art, soll die Auseinandersetzung Rosminis mit Kant und dem Idealismus ausgehend von den interpretativen Interessen der kritischen Reflexion des italienischen Philosophen selbst betrachten.

Dank dieser abschließenden Erörterungen scheint es angemessen, die Zentralfrage der Tagung als eine mögliche „Hypothese“ für die Forschung zu begreifen, die durchaus erst noch zu verifizieren ist, und zwar in erster Linie ausgehend von der *historisch-philologischen* Zugangsweise. Das Problem der Ermittlung der Quellen erweist sich in dieser Phase für die zukünftigen Entwicklungen der Problematik von größter Bedeutung und muss in seiner Vorrangstellung vor den anderen in diesen Tagen herausgestellten Desideraten erkannt werden. Ausgehend von dieser Erörterung wird man sich fragen müssen, ob es tatsächlich *möglich sei*, eine Art Übereinstimmung zwischen Rosmini und der deutschen Philosophie zu ermitteln – eine Frage, die gestellt zu haben das große Verdienst des Symposiums ist, deren Ergebnis es jedoch auf die zukünftigen Entwicklungen vertagen musste. Da es diese Frage jedoch in unmissverständlicher und eindeutiger Weise gestellt hat, wird man ohne Zögern darin übereinkommen müssen, dass dieses Symposium den Beginn einer „neuen Phase“ der Erforschung der Verhältnisbestimmung „Rosmini und die deutsche Philosophie“ darstellt.

HEMMINGER, Hansjörg: Grundwissen Religionspsychologie. Ein Handbuch für Studium und Praxis, Freiburg: Herder-Verlag 2003, € 19,90, 270 S., ISBN 3-451-28185-6

Nachdem die Religionspsychologie angesichts der naturwissenschaftlich-empiristischen Verengung der akademischen Psychologie im deutschen Sprachraum über Jahrzehnte im Dornröschenschlaf versunken war, freuen sich Praktische Theologie wie auch Pastoralpsychologie über ihr Wiedererstehen. Die Erwartung an das angezeigte Buch steigt noch, wenn „Grundwissen“ in Gestalt eines „Handbuchs für Studium und Praxis“ angekündigt wird. Um es vorweg zu sagen: Der Untertitel signalisiert weit mehr als das Buch hält. Laut Vorwort ist es aus einem religionspädagogischen Seminar (evangelische FHS) hervorgegangen und trägt die Eierschalen dieser Genese an sich; das reicht von der nicht weiter begründeten Auswahl der Schwerpunkte bis zu den eng berufsfeldbezogenen Interessen des Autors und der Adressatengruppe. Damit fallen erklärtermaßen wichtige Themen weg: Geschichte der Religionspsychologie, Konzepte von „Religiosität“ (sie wird im ganzen Buch nirgends abgegrenzt von „Religion“ und „Glauben“). Dafür erfahren Leser viele gesellschaftlich-kulturelle Befunde, die eher in die Religionssoziologie gehören. Zahlreiche Beispiele entstammen dem christlich-kirchlichen Bereich, vor allem Arbeitsgebieten des Autors (Sekten, Pfingstkirchen, Psychoszene, Aberglaube, Fanatismus, Glossolalie).

Als *methodische* Orientierung dient Hemminger, von Haus aus Verhaltensbiologe, „die wissenschaftliche Psychologie“, zu der er z.B. moderne psychoanalytische Ansätze nur höchst selektiv zählt. Der Aussage, es gebe keine spezifisch „christliche“, sondern allenfalls gute oder schlechte Religionspsychologie, pflichtet man gern bei, nicht ohne zu bedauern, unfreiwillig genau so etwas in Händen zu halten, während die eigentlich interessanten Fragen aus theologischer Sicht ausfallen: Wie kann der Bezug zwischen beiden Fächern im Blick auf unterschiedliche Erkenntnisinteressen und methodische Herangehensweisen so reflektiert werden, dass ein wirklicher Austausch zustande kommt? Mit pseudo-objektiven Unterscheidungen einer veralteten Zwei-Stockwerke-Theologie (Natur-Glaube) wird man dem heute nicht gerecht. Es gibt genügend Psychologen, für die ein interdisziplinärer Dialog mit der Theologie völlig belanglos ist. Umso bedauerlicher, dass Hemmingers Vermittlungsversuch die eigene weltanschauliche Position undeckelt und fraglos als Selbstverständlichkeit unterstellt – offenbar auch aus der alten Angst heraus, als „bloß menschliches“ Produkt würde Religion reduktionistisch wegerklärt!

Was können Studierende oder Praktiker für Gemeinde-, Jugend- oder „seelsorgerliche“ Arbeit erwarten? In 7 Kapiteln werden „Religion“ und „Psychologie“, „religiöse Entwicklung“, das Verhältnis von „Religion, Person, Beziehung“, „Glaube und Aberglaube“, veränderte Bewusstseinszustände (Mystik, Spiritualität, Esoterik, Trance, Ekstase), „Religion und Gemeinschaft“ und (auf fast 50 Seiten!) „Fanatismus und Sektierertum“ abgehandelt. Neben verlässlichen Auskünften aus neuerer Forschung (zu kognitiv-lerntheoretisch-ethologischen Fragen; Manipulation/Suggestion; Lernen am Modell; Attributionstheorie; Konversion; Satanismus) werden auch längst obsoleete Thesen kolportiert oder Konzepte unvollständig referiert (z.B. zur emotionalen Entwicklung in der modernen Psychoanalyse; Bindungstheorie; Erikson). Im Streit um mystische Erfahrung ist Hemminger recht zu geben: Ob es zu „monistischer“ Verschmelzungs- oder „dualistischer“ Begegnungsmystik kommt, hängt vom Kontext der „Deutung“ ab (wobei m.E. der Begriff „dualistisch“ in die Irre führt und „Deutung“ zu eng bleibt gegenüber dem Gesamtkontext, in den solche Erfahrungen psychosozial, kulturell und spirituell immer eingebettet sind). Diese wichtige Einsicht ist aber bei der Behandlung von Visionen/Auditionen wieder vergessen.

Während Modelle, Typen und Formen des religiösen Fanatismus deskriptiv nahe-

gebracht werden, finden sich fatale hobbytheologische Behauptungen zu Pneumatologie, Christologie und „seelsorgerlicher“ Gesprächsführung (S. 217). Im Blick auf den christlichen Fanatismus können jedoch theologische Entgleisungen ein religionspsychologisches Nachdenken über die „innerseelische Funktion des Dogmatismus“ nicht ersetzen. Und so löblich praktische Anregungen für „mögliche seelsorgerliche Interventionen“ im Umgang mit Sekten-Betroffenen *pastoralpsychologisch* auch sein mögen, so wenig eignet sich dafür ein theologischer Zelotismus, der in keine der beiden Disziplinen gehört. Gegen Ende gerät das Buch mit dem Sammeln von Risikofaktoren und Fallbeispielen mehr und mehr zum (durchaus kundigen) Sekten-Beauftragten-Handbuch.

Fazit: Leider wird die Grenze zum Theologisieren häufig überschritten; was besonders stört, ist die unreflektierte, theologisch z. T. inkompetente Weise. Ein kundiges Lektorat hätte die problematische Genusverwechslung verhindert und aus der Mischgattung ein anregendes Sach- und Diskussionsbuch werden lassen, statt potenzielle Käufer zu täuschen. Viele Aussagen entspringen nicht genuin religionspsychologischen Fragestellungen, so z. B. die (durchaus anregende) anthropologisch-theologische Vertiefung soziologischer Befunde, erst recht nicht pikierte Einschätzungen zur kulturprotestantischen Dramaturgie von Kirchentagen als „Beschwöungsrituale“. Lagen vielleicht bereits einschlägige Texte vor, die, mit ihren problematischen Wertungen, konfessorisch-appellativ vom eigenen Glaubensstandpunkt her zum „Handbuch“ komponiert sind? So anregend wie diskutabel im Einzelnen, gehört vieles nicht zum theoretisch-praktischen „Grundwissen“ der Religionspsychologie, wogegen Wichtiges fehlt, z. B. ein Stichwort wie „Symbol“ im Register der Grundbegriffe; gegenüber religiösen Grundformen (Gebet, Kult, religiöse Sozialisation, Lebens- und Beziehungsgestaltung ...) dominieren die auffälligen Extrempänomene des Religiösen.

Wer *kein* Handbuch zum Thema sucht, sondern (partiell polemische) Positionen von einem ganz bestimmten kirchlichen Standpunkt aus, mag sich angesprochen fühlen.

Heribert Wahl, he.wahl@nexgo.de

HAERING, Stephan / SCHMITZ, Heribert (Hg.), *Lexikon des Kirchenrechts, Lexikon für Theologie und Kirche kompakt*, Stuttgart 2004.

In der vom Herder Verlag herausgegebenen Reihe „Lexikon für Theologie und Kirche kompakt“ ist als siebter Band das „Lexikon des Kirchenrechts“ erschienen. Es enthält die kirchenrechtlichen Beiträge aus der dritten Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche, die zum Teil überarbeitet und aktualisiert wurden und um etwa 120 Stichwörter ergänzt worden sind. Die Herausgeber Stephan Haering und Heribert Schmitz verfolgen das Ziel „für die Bedürfnisse der Seelsorge, der kirchlichen Verwaltung, der kirchlichen Gerichtsbarkeit und der Wissenschaft, aber auch den engagierten Gläubigen und allen anderen, die am Leben der Kirche interessiert sind, ein fachlich gediegenes und zugleich preisgünstiges Nachschlagewerk für den Bereich des (katholischen) Kirchenrechts bereitzustellen.“ (S. 7)

Das Lexikon gliedert sich in einen Sachteil, der sich vor allem auf das geltende Kirchenrecht bezieht und deshalb einige rechtshistorische Beiträge weglässt, und in einen Personenteil, der etwa 300 Biogramme bedeutender Kirchenrechtler enthält. Im Anhang findet sich ein Sach- und Personenregister, das die Arbeit mit dem Lexikon erleichtert, sowie die Inhaltsverzeichnisse des CIC von 1983 und des CCEO von 1990 mit Kanonesregistern zu diesen Gesetzbüchern.

Das Werk erfüllt voll und ganz die Zielsetzung der Herausgeber. Es bietet die Möglichkeit, sich schnell über kirchenrechtliche Fragestellungen zu informieren; der Leser erhält darüber hinaus Auskunft über weiterführende Literatur, deshalb ist es für die Praxis und die wissenschaftliche Orientierung sehr wertvoll.

Peter Krämer, Trier

ONUKI, Takashi: Heil und Erlösung. Studien zum Neuen Testament und zur Gnosis (WUNT 165), Tübingen: Mohr Siebeck 2004, XIII u. 494 S., geb., € 99,00, ISBN 3-16-147970-X.

Der japanische Exeget T. Onuki, der in der deutschsprachigen Exegese vor allem durch seine Studie zu „Gemeinde und Welt im Johannesevangelium“ (Neukirchen-Vluyn 1984) bekannt ist, legt im vorliegenden Band Studien zu drei Themenbereichen vor: Evangelien und Jesus (Teil I), Frühchristentum und Gnosis (Teil II) sowie Apokalyptik, Gnosis und Gegenwartsprobleme (Teil III). Im ersten Teil analysiert O. literatursoziologische Aspekte der Evangelien und der Wundergeschichten, untersucht das Zeitparadigma des omnitemporalen ‚Jetzt‘ im Johannesevangelium, im Hebräerbrief und bei Augustin, W. Benjamin und Jesus. Weitere Aufsätze sind dem Zeit- und Raumverständnis Jesu und der Evangelien sowie dem Verhältnis des Markusevangelium zur Minjung-Theologie (einer aus der Demokratiebewegung Koreas in den 70er Jahren entstandenen Theologie) gewidmet. Der zweite Teil enthält Untersuchungen zur Gnosis im Hinblick auf ihre traditions- und geistesgeschichtlichen Beziehungen zu den johanneischen Schriften, den hellenistischen Schulphilosophien und verschiedenen asketischen Strömungen im antiken Christentum. Ein weiterer Beitrag versucht einen „ungewollten Dokerismus“ (V) in der antignostischen Theologie des Irenäus herauszuarbeiten. Unter dem Gegenwartsbezug des Saringas-Anschlag durch die Aum-Sekte 1995 in Tokio unternimmt O. schließlich im dritten Teil den Versuch, die problematischen Rollen, die Apokalyptik und Gnosis im derzeitigen Japan und in anderen Industrieländern spielen, darzustellen und zu analysieren.

Die einzelnen Aufsätze zeigen durchgehend eine profunde Textkenntnis, ein reiches geistesgeschichtliches Wissen und ein beachtliches Reflexionsniveau. Hervorzuheben sind O.s Studien zur Traditionsgeschichte von Thomas 17 und zu den mittelplatonischen Wurzeln der Vorstellung von der dreifachen Pronoia. Weniger fachexegetisch, dennoch nicht weniger lesenswert sind die beiden auf heutige apokalyptische und gnostische Strömungen abhebenden Beiträge. In „Naturwissenschaft und Endweissagung“ (389–407) versucht O. das eschatologische Denken der Aum-Sekte aus der Perspektive der antiken Apokalyptik zu verstehen. Die größte Problematik apokalyptischer Eschatologie sieht er in deren verobjektivierender Geschichtsbetrachtung, wie sie etwa im frühjüdischen Astronomischen Henochbuch angelegt ist (400–403). Das Bestreben der Apokalyptik, die Zukunft zu einer jetzt schon bekannten Zeit umzuwandeln, leere die Sinnerfüllung der Gegenwart, lasse das Subjektsein des Menschen in den Hintergrund treten und mache Gott in menschlich-willkürlicher Interpretation und Zeitrechnung zu einer manipulierbaren Größe. In „Gnosis und gegenwärtiger Geist“ (408–441) setzt sich O. mit der existentialistischen Gnosisdeutung von H. Jonas und der tiefenpsychologischen von C. G. Jung auseinander. Jene erweise die Gnosis als eine negative Anthropologie, welche als Bedingung der Erlösung die geschichtliche Individualität jedes Menschen negiere und das Heil allein in der Rückkehr zu dem vor aller Geschichte vorhandenen Selbst sieht (417f.). Jung deute dies als ein tiefenpsychologisches Phänomen, in dem sich Verlust und Wiedergewinnung des Selbst abspielten (420). In Auseinandersetzung mit diesen Paradigmen arbeitet O. das für eine christliche Anthropologie und Erlösungslehre Positive und Negative heraus. Anders als etwa bei Jesus und Paulus fehle dem gnostischen Selbst die Polarität und Beziehung zum anderen, nicht zuletzt auch der Glaube, von Gott, dem absolut anderen, bedingungslos angenommen zu sein.

Rainer Schwindt, Trier

PROBST, Manfred / RICHTER, Klemens: Exorzismus oder Liturgie zur Befreiung vom Bösen. Informationen und Beiträge zu einer notwendigen Diskussion in der katholischen Kirche, Münster: Aschendorff Verlag 2002, 190 Seiten, kart., € 12,50, ISBN 3-402-03426-3.

Die Wirklichkeit und die Rede vom Bösen in unseren gegenwärtigen Gesellschaften ist mehrdeutig. Man kann von einer Spannung zwischen lebensweltlicher *Neutralisierung* und zugleich ästhetischer *Faszination* des Bösen sprechen. Entgegen der Meinung Hegels von der ästhetischen Unbrauchbarkeit des Teufels ist dieser zu einer der beliebtesten Hauptdarsteller moderner Literatur, von Byron und Dostojewski bis zu Gide, Bernanos, Thomas Mann oder auch Elie Wiesel avanciert. Auch nach der Aufklärung ist die Moderne weder den Bösen noch das Böse losgeworden. Während in Philosophie und Theologie eher eine Ratlosigkeit vor dem Bösen bekundet oder aus Motiven der Entmythologisierung, aus pastoralen Anliegen heraus oder im Gespräch mit eher optimistischen Entwürfen der Aufklärung und der Evolution Abschied vom Teufel genommen wird, konfrontieren moderne Kunst und Kulturindustrie mit den Fratzen des Dämonischen und Bösen. Die traditionellen Deutemuster einer moralischen, religiösen oder metaphysischen Bestimmung des Bösen sind ins Begriffslose aufgelöst. Moral- und Religionskritik haben zu einer tiefen Verunsicherung darüber geführt, ob überhaupt, und wenn, in welchen Begriffen noch vom Bösen gesprochen werden kann.

Ende Januar 1999 hatte der Vatikan erstmals seit 1614 einen neuen Ritus für den Großen Exorzismus vorgestellt. Die Meldung davon wurde damals überwiegend mit Spott aufgenommen. Der Schock von Klingenberg, der Exorzismus mit Todesfolge im Fall Anneliese Michel ist in deutschsprachigen Ländern noch nicht in Vergessenheit geraten. – Der vorliegende Band informiert gründlich und differenziert über die Geschichte des Exorzismus bis zum Rituale Romanum von 1614 und bietet Übersetzungen des Textes des Großen Exorzismus von 1614 mit den Ergänzungen Leos XIII. von 1890 (herausgegeben 1925) und des Textes von 1999 (Exorzismen und einige Bittgottesdienste) sowie Kommentare zu diesen Texten. Ausführlich wird die Überprüfung des Großen Exorzismus in der katholischen Kirche Deutschlands nach Klingenberg dargestellt. Ohne das Böse in der Welt zu verharmlosen, ist es die berechtigte Absicht der Autoren, dass in der katholischen Kirche der Weg von dem aus einem anderen Weltbild stammenden Exorzismus zu einer Liturgie zur Befreiung vom Bösen beschränkt wird. Es ist ihnen zuzustimmen, dass – wie schon von der Deutschen Bischofskonferenz empfohlen – auf einen imprekativen Exorzismus ganz verzichtet werden soll.

Manfred Scheuer, Innsbruck

RUPPERT, Stefan: Kirchenrecht und Kulturkampf. Jus Ecclesiasticum, Beiträge zum evangelischen Kirchenrecht und zum Staatskirchenrecht, Bd. 70, Tübingen: Mohr Siebeck 2002, 297 Seiten, geb., EUR 59,00, ISBN 3-16-147868-1.

Zu besprechen gilt es eine rechtsgeschichtliche Dissertation, die am Max-Planck-Institut für Europäische Rechtsgeschichte in Frankfurt unter Betreuung von Michael Stolleis entstand und mit der Otto-Hahn-Medaille der Max-Planck-Gesellschaft ausgezeichnet wurde. Beides deutet auf eine qualitätvolle Untersuchung hin.

Sie behandelt eine Gruppe vorwiegend protestantischer Juristen des 19. Jahrhunderts (die Schule Emil Ludwig Richters), die sich mit Abstufung auch einen Namen als Staatskirchenrechtler gemacht und im Rahmen der damaligen Gepflogenheiten auch mehr oder minder intensiv mit dem katholischen Kirchenrecht beschäftigt haben. Prominente Vertreter dieser Schule (Otto Mejer, Emil Friedberg, Paul Hinschius, Johann Friedrich von Schulte) werden in ihrem Werdegang und ihrem kirchenrechtlichen Werk gewürdigt. Ruppers Buch

ist wissenschaftsgeschichtlich ausgerichtet (vgl. S. 16) und leistet einen substantiellen Beitrag dazu, die deutsche Rechtswissenschaft des 19. Jahrhunderts besser kennen zu lernen. Für die Kirchengeschichte wird die Studie zum einen durch das Stichwort „Kulturkampf“ im Haupttitel und durch die im Untertitel angedeutete Problematik interessant: Es geht demnach um die Konzeptionen dieser Juristen für das Verhältnis von Kirche und Staat, ein bekanntlich im 19. Jahrhundert höchst brisantes, konfliktreiches Thema. Darüber hinaus will R. die Rolle dieser Juristen im so genannten Kulturkampf herausarbeiten. In den Blick tritt damit das Verhältnis von Wissenschaft und Politik: die personellen Verflechtungen, der Einfluss bestimmter juristischer Konzepte auf die Politik und ihre Maßnahmen, aber auch die Prägung der wissenschaftlichen Urteile durch vorgängige politische und konfessionelle „Milieus“. Rupperts Ausgangsüberzeugung ist dabei, dass insbesondere die „religiösen Milieus in ihrer Bedeutung für die Rechtsgeschichte ... unterschätzt werden“ (S. V). Tatsächlich vermag Ruppert immer wieder deutlich zu machen, wie religiöse Herkunft, bestimmte religiöse Erfahrungen und Prägungen nachhaltigen Einfluss auf die Konzeptionen der Wissenschaftler gewinnen und zumeist gänzlich unreflektiert bleiben (etwa ein längerer Romaufenthalt Otto Mejers). Obwohl Parteigänger derselben Schule und generell gegen den ultramontanen römischen Katholizismus eingestellt, führen solche Hintergründe im konkreten Fall des Kulturkampfes zu divergierenden Positionierungen. Sehr deutlich wird, besonders in Kap. 3, der Beitrag der behandelten Wissenschaftler zum Kulturkampf und seiner juristischen Ausgestaltung. Sie trugen ein beträchtliches Scherflein zu dessen Zuspitzung bei, verliehen ihm rationale Logik und juristische Systematik, legitimierten ihn durch unreflektierte, interessen-geleitete wissenschaftliche Abhandlungen, begleiteten ihn kommentierend durch Vorträge und ein publizistisches Feuerwerk. Sie waren insofern echte Mittäter. Mitunter verdankten sie ihre großartige Karriere geradezu dem Kulturkampf (Paul Hinschius), während bei anderen die konfessionelle Entscheidung den politischen Einfluss verringerte und die Karriere beeinträchtigte (Johann Friedrich von Schultes Entscheidung für den Altkatholizismus). Profilierungsgelüste und professorale Eitelkeiten unter dem Deckmantel wissenschaftlicher Kritik treten immer wieder in Erscheinung. Bemerkenswert ist auch, wie einsichtslos nahezu alle untersuchten Juristen blieben, als die Politiker in Kirche und Staat daran gingen, den Kulturkampf beizulegen. Noch viel weniger waren sie geneigt, eigene Fehler und Fehleinschätzungen zuzugestehen. Die eigene Beteiligung am letztlich gescheiterten Konfrontationskurs suchte man tunlichst zu verdecken, der „schwarze Peter“ wurde an die Politiker weiter gereicht. R.s Studie bietet damit über den konkreten Fall hinaus einen bleibend aktuellen Beitrag zum gerade jüngst wieder debattierten Thema der Politikberatung durch Wissenschaftler (vgl. Forschung & Lehre H. 1, 2003).

Einige Mängel fallen auf. Der Schlussredaktion hat es insofern an Sorgfalt gefehlt, als sehr häufig Titel in den Anmerkungen mit vollen bibliographischen Angaben wiederholt werden, obwohl sie schon in einem früheren Kapitel oder gar der vorausgehenden Fußnote angeführt wurden (z. B. S. 5 f. Anm. 15 bzw. 20; S. 9 f. Anm. 40 bzw. 41). Auch inhaltlich fallen mehrfach kleinere, sachlich nicht notwendige Wiederholungen auf (z. B. S. 118 f.; S. 155; S. 238 f.). Es begegnen auch einige fehlerhafte Querverweise (S. 65 Anm. 161; S. 155 Anm. 242). In der Rezeption der kirchenhistorischen Literatur sind deutliche Schwächen zu beobachten, weshalb R. mitunter auf ältere oder allgemeinere Literatur zurückgreift, obwohl neuere Spezialliteratur vorliegt (S. 33 fehlt die einschlägige Monographie von Felix Bernard zu Ferdinand Walter; das dreibändige Standardwerk von Klaus Schatz zur Vorgeschichte, Geschichte und Nachwirkung des I. Vatikanums kennt R. nicht und rekurriert S. 13 f. zum Unfehlbarkeitsdogma stattdessen auf E. R. Hubers Verfassungsgeschichte; die Lit. zu Joseph Görres auf S. 46 ist dürftig). Deshalb ist R. gelegentlich auch zu Fehleinschätzungen des Forschungsstandes gelangt (S. 114 ff. ist R. die neueste Lit. zum Kulturkampf entgangen, bes. die zwei Bände von R. Lill und der Themenband des Rottenburger Jahrbuchs für Kirchengeschichte). Sachliche Fehler oder verkürzte Aussagen finden sich eben-

falls (S. 13 sind die Aussagen zu den Kölner Wirren nicht unproblematisch; S. 87 wird die Neugründung der Gesellschaft Jesu durch Papst Pius VII. [!] auf 1784 datiert; ob Wilhelm E. v. Ketteler „sicherlich die bedeutendste Persönlichkeit des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert war“, wie R. S. 132 schreibt, dürfte diskussionswürdig sein; die Universität, die Ketteler austrocknete, war nicht Mainz, wie R.s Bemerkung S. 137 nahe legt, sondern Gießen; Döllinger als „wichtigste Persönlichkeit der altkatholischen Kirche“ zu bezeichnen [S. 222] entspricht nicht dem heutigen Forschungsstand; S. 174 spricht R. fälschlich von „Bruderschaften“ statt Bruderschaften).

Aufgrund dieser Mängel, die sich leicht hätten vermeiden lassen, wird der positive Gesamteindruck geschmälert, insgesamt aber nicht in Frage gestellt.

Bernhard Schneider, Trier

ZIMMERMANN, Ruben: Christologie der Bilder im Johannesevangelium. Die Christopoeik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10 (WUNT 171), Tübingen: Mohr Siebeck 2004, XIX u. 551 S., geb., € 99,00, ISBN 3-16-148388-X.

Die vorliegende Studie wurde im SS 2003 von der ev.-theolog. Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München als Habilitationsschrift angenommen und für die Veröffentlichung nochmals überarbeitet (Gutachter: J. Frey, F. Hahn). Z. setzt sich in dieser literarisch-hermeneutischen Untersuchung das Ziel, die reiche Bildersprache des Johannesevangeliums über ihre Wirkungsästhetik hinaus als für die Gesamtkomposition des Evangeliums theologisch relevante Paradigmatik zu erweisen.

In einem ersten Kap. verortet Z. seine bildtheoretische Perspektive in der Matrix bisheriger exegetischer Ansätze zur joh Christologie (7–28), indem er sie unter dem Modell einer wirkungsästhetischen Christologie der synchronen Frageperspektive zuordnet. Er knüpft dabei an die christologischen Ansätze von M. Kähler und U. H. J. Körtner an, die in Abgrenzung von der Fragestellung nach dem historischen Jesus den in den biblischen Texten für die gegenwärtigen Leser wirksamen Christus in den Blick nehmen. Nicht eine historische Situation, sondern der überlieferte Text ist Ausgang dieser rezeptionsästhetischen Hermeneutik (23). Nicht situationsgebunden wirken die Textzeugnisse gleichwohl situationsbildend und stellen so die Schnittstelle zwischen Historie und gegenwärtiger Reflexion dar. Nach Z. besteht die Chance dieser Rezeptionsästhetik darin, über die historische Forschung hinaus, für die die Texte nach wie vor einen konkreten Haftpunkt bieten, die Einsichten der Sprachwissenschaft in die Untrennbarkeit von Darstellungsform und Dargestelltem christologisch fruchtbar zu machen (24). In der Wechselwirkung zwischen Text und Leser wird Christologie nicht reproduziert, sondern in einem dynamischen Akt des Fragens und Lesens immer wieder neu produziert (25).

Die Beschäftigung mit den joh Christusbildern stellt zunächst die literarische Aufgabe, zu bestimmen, welche sprachlichen Äußerungsformen überhaupt als „bildlich“ eingestuft werden können und wie ihre formale Gestaltung im Text aussieht. Hermeneutischer Ausgangspunkt einer joh Bilderchristologie stellen die Phänomene des Rätselhaften und Visuellen dar (Kap. 2). Paradigmatisch für diese Änigmatik sind die joh Charakterisierung der Jesusrede als *paroimia* und die Dimension des Visuellen, die als hermeneutische Basis einer Bilderchristologie gelten kann. Das christologische Sehen weist auf die Kategorie des ‚Sehen als‘, die eine mehrdeutige Semantik und einen den sprachlichen Bereich durchbrechenden Imaginationscharakter besitzt (Wittgenstein, Ricoeur). Da der Sehakt notwendig ein ‚Bild‘ imaginiert, geht Z. im weiteren der Frage nach, wie die Rede vom ‚Bild‘ näher präzisiert werden kann (Kap. 3). Heuristisch weiterführend sind vor allem antike Bildkonzeptionen. Während Platon und Plutarch die spezifische Wirklichkeit des Bildes als ein Seiendes zwi-

schen dem wahrhaft Seienden und dem Nicht-Seienden betonen, rückt Aristoteles den Aspekt der Wirksamkeit des Bildes in den Vordergrund. Phänomenologisch lassen sich drei konstitutive Dimensionen des Bildes unterscheiden: den Ort, den Gegenstand und den Rezipienten des Bildes. Das joh Christusbild kann dementsprechend als triadisches Sinngeschehen im Zusammenspiel von Bildträger, Bildobjekt und Interpretant beschrieben werden. Versucht man die bildlichen Sprachformen des Evangeliums näher zu kategorisieren, bieten sich als Leitparadigmen die Rätselsprache, die Metaphorik und die Symbolik an. Wichtig ist die Einsicht, dass diese nur im Zusammenspiel die joh Bildchristologie theologisch erschließen helfen. Ein Rekurs auf die Metaphorik oder Symbolik allein greift zu kurz, da damit die Bildlichkeit z. B. von Erzählungen oder räumlichen Grundstrukturen nur ungenügend erfasst werden kann.

Z. unterscheidet daher fünf Grundformen bildlicher Christologie (Kap. 4): die metaphorische, symbolische, titulare, narrative und konzeptuelle Bildlichkeit, denen er je eigene Kapitel widmet. Metaphorische Christusaussagen (Kap. 5) weisen auf einen semantischen Prozess, der durch die Zusammenfügung nicht zusammengehöriger Bedeutungsfelder ausgelöst wird und die Rezipienten nötigt, auf einer höheren Ebene eine semantische Kohärenz zu bilden. Die metaphorische Bildlichkeit birgt den Vorteil, literarische und überlieferungsgeschichtliche Spannungen nicht ausmerzen zu müssen und die Exegese nicht auf traditions-geschichtliche Deduktionen zu reduzieren. Die symbolische Christusbildlichkeit (Kap. 6) beruht nicht auf semantischer Widersprüchlichkeit, sondern auf Konventionen der Sprachgemeinschaft. Den bildlichen Tiefensinn eines Symbols gilt es daher, aus dem Zusammenspiel von Textindizien und Konventionsplausibilität zu ermitteln. Wie am Beispiel des Wassers sichtbar wird, wollen Symbole im joh Sinn nicht nur „zu denken“ (Ricoeur), sondern mittels ihrer Appellstruktur in erster Linie „zu leben“ geben. Die titulare Christusbildlichkeit (Kap. 7) spielt mit den semantischen Vorgaben jüdischer und frühchristlicher Tradition in einer Weise, welche die grundlegende Bildlichkeit der Hoheitstitel neu hervortreten lässt. Viele Hoheitstitel lassen sich als lexikalische Metaphern deuten, wobei die Grenze zwischen metaphorischem und eigentlichem Sprachgebrauch allerdings fließend ist. Der Bildgehalt bestreitet den Wahrheitsgehalt der Christusprädikate nicht, sondern präzisiert ihn in besonderer Weise. Die narrative Bildlichkeit (Kap. 8) hebt die Jesusgeschichte in Gestalt einer fiktionalen Erzählung auf, um sie dem Leser bleibend zugänglich zu machen. Durch die Vernetzung unterschiedlicher Formen der Bildlichkeit entsteht eine neue Kohärenz, die zu einer Vertiefung des Christusbildes anhält. Die konzeptuelle Bildlichkeit (Kap. 9) schließlich nimmt von der Grundbildlichkeit der Alltagssprache ihren Ausgang und betrachtet die Texte mit Rückgriff auf die kognitivistische Metapherntheorie (G. Lakoff, M. Johnson) unter der Perspektive einer metaphorischen Konzeptualisierung. Mittels elementarer Erfahrungskonzepte werden christologische Grundüberzeugungen kognitiv erfassbar und zeit- und kultur-übergreifend kommunizierbar gemacht.

In den Kap. 10–13 expliziert Z. die Eigenart joh Bilderchristologie am Beispiel von Joh 10. Die Bildersprache dieses zentralen Kapitels des Joh weist auf eine multiperspektivische Christologie, die Z. in die Aspekte einer theologischen, soteriologischen, ekklesiologischen und wirkungsästhetisch-ethischen Christologie aufschlüsselt. Die Beziehung Jesu zu Gott bringt Joh 10 hirten-, familien- oder raummetaphorisch zum Ausdruck mit all den im Bild induzierten Unschärfen und Chancen.

In den beiden letzten Kapiteln seiner Untersuchung fasst Z. einige Leitlinien der joh Bilderchristologie unter literarästhetischem (Kap. 14) und rezeptionsästhetischem (Kap. 15) Aspekt zusammen. Jener zeigt die Christusbilder als ein Netz von Bildern, Motiven, Farben und Formen, die in ihrer Gesamtheit ein ingenioses Christusbild „zweiter Ordnung“ ergeben. Dieser weist auf die vielfältige Wirkung des Christusbildes. Es ist Spiegelbild der Erfahrungswelt, Erinnerungsbild der Jesusgeschichte, Abbild Gottes als des Vaters Jesu und Vorbild der Christen. Das Christusbild ist niemals vorgegeben, sondern immer erst zu erschließen. Die

Literalität und Rezeptivität der Christusbilder markieren einen Raum, in dem sich Bilderchristologie ereignen kann. Ein Epilog, der die Bilderchristologie in den Horizont des Bilderverbots der jüdischen Tradition stellt, beschließt die umfangreiche Studie. Da Bilderchristologie in gewisser Weise eine ‚entzogene Christologie‘ darstellt, die Christus vor begrifflicher Einengung bewahrt, steht sie zum atl. Bilderverbot letztlich nicht im Widerspruch.

Im Gesamten stellt die Untersuchung Z.s eine verdienstvolle Leistung dar. Die Johannesexegese weiß zwar seit langem um das hermeneutische Potential joh. Bildersprache, ausführliche und methodisch saubere Studien dazu sind jedoch immer noch rar. Z. zeigt ein feines Gespür für das rechte Maß des Einbezugs alter und moderner Theoriebildung in die Textauslegung. So werden die Bildtheorien einzelner Wissenschaftstraditionen nur insoweit herangezogen und dargestellt, als sie die Johannesexegese heuristisch befruchten können. Man hätte sich allerdings gewünscht, wenn nicht nur der „starke Glanz“, sondern auch die „tiefen Schatten“ (vgl. das Zitat von T. Söding auf S. 423) der joh. Bilderchristologie herausgearbeitet worden wären. Man wird nämlich kaum leugnen können, dass die Herrlichkeitsbilder der joh. Christologie den heutigen Leser mitunter befremden.

Rainer Schwindt, Trier

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR

HEFT 2/2006

An dieser Stelle werden alle an die Redaktion eingesandten Bücher verzeichnet. Die TThZ übernimmt keine Rezensionsverpflichtung. Soweit der verfügbare Raum und der Zweck der Zeitschrift es gestatten, werden Besprechungen veranlasst. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

- BURGHARDT, Stefan OP: Das Zeugnis des Glaubens in der Einheit von Wort *und* Bild (MThA 69). Altenberge: Oros Verlag 2006, 379 Seiten, kart., € 44,00, ISBN 3-89375-214-5.
- DELGADO, Mariano / FUCHS, Gotthard (Hg.): Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 3). Stuttgart: Kohlhammer Verlag 2003, 400 Seiten, geb., € 40,00, ISBN 3-17-018892-5.
- SCHMIDINGER, Heinrich / HOFF, Gregor Maria: Ethik im Brennpunkt (Salzburger Hochschulwochen 2005). Innsbruck: Tyrolia Verlag 2005, 206 Seiten, brosch., € 21,00, ISBN 3-7022-2710-5.
- SCHMITZ, Heribert: Die Liturgie-Instruktion Redemptionis Sacramentum von 2004. Kirchenrechtliche Anmerkungen zum Erlaß der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung vom 25. März 2004 (Adnotationes In Ius Canonicum 36). Frankfurt: Peter Lang Verlag 2005, 160 Seiten, brosch., € 34,00, ISBN 3-631-54010-8.
- SCHNEIDER-STENGEL, Detlef: Das Kreuz der Hellenisierung. Zu Joseph Ratzingers Konzeption von Kreuzestheologie und Vollendung des Christentums. Münster: Lit-Verlag 2006, 160 Seiten, brosch., € 17,90, ISBN 3-8258-8874-6.
- SCHRÖDER, Wilfried: Natural Science, Philosophy and Religion. Potsdam: Science Edition 2006, 163 Seiten, kart., € 10,00.
- SMOLINSKY, Heribert: Im Zeichen von Kirchenreform und Reformation. Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte in Spätmittelalter und früher Neuzeit (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Supplementband 5). Münster: Aschendorff Verlag 2005, 469 Seiten, geb., € 59,00, ISBN 3-402-03816-1.
- SPEER, Andreas (Hg.): Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretationen. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG 2005, 437 Seiten, kart., € 24,95, ISBN 3-11-017125-2.
- THÖNISSEN, Wolfgang (Hg.): Unitatis reintegratio. 40 Jahre Ökumenismusdekret – Erbe und Auftrag (Konfessionskundliche Schriften, Nr. 23). Paderborn: Bonifatius Verlag 2005, 340 Seiten, kart., € 24,90, ISBN 3-89710-324-9.
- VON ORSCHOT, Theo G. M. (Hg.): Spee Friedrich „Ausserlesene, Catholische, Geistliche Kirchengesäng“. Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag 2005, 766 Seiten, geb., € 158,00, ISBN 3-7720-8023-5.

Christliche Gotteserfahrung

Versuch einer Phänomenologie am Beispiel von Lk 19,1–10

Zusammenfassung: Erfahrung im Allgemeinen (1) versteht sich als produktive Verarbeitung von bereits Erfahrenem und neu Erlebtem. Dabei kann es zur Erschließung neuer Wirklichkeitsdimensionen und Lebensmöglichkeiten kommen. Dies geschieht u. a. in der religiösen Erfahrung (2) und hier insbesondere in der christlichen Gotteserfahrung (3), in der der Mensch in der Begegnung mit Jesus Christus Heil und neues Leben erfährt, wie sich etwa am Beispiel des Oberzöllners Zachäus (Lk 19,1–10) aufzeigen lässt.

Abstract: Experience in general is seen as productive treatment of what already has been experienced and is newly experienced. Thereby an unfolding of new dimensions of reality and potentialities of life can occur. This happens in religious experience among others, and here especially in a Christian experience of God, in which the human being in an encounter with Jesus Christ experiences salvation and new life, as can be shown for instance in the example of the chief tax collector Zacchaeus (Lk 19,1–10).

War den Menschen früherer Generationen die Realität Gottes und sein verborgenes Wirken in der Welt eine unbezweifelbare Selbstverständlichkeit, so ist spätestens mit der Aufklärung diese Selbstverständlichkeit wie kaum eine andere in Frage gestellt, ja nicht selten fraglos beiseite gerückt worden. Mit dem Aufkommen der modernen Naturwissenschaften, deren Bemühen um Objektivität nur das gelten lässt, was – in Entsprechung zu den Kriterien der Falsifikation und Verifikation – als objektiv überprüfbar gilt, wird die Frage nach Gott als dem schlechthin Unsichtbaren immer mehr aus dem öffentlichen Bewusstsein verdrängt. Dieses Phänomen ist den meisten von uns besser bekannt unter dem Stichwort der „Säkularisierung“. In Anbetracht dieser Situation wird sich der gläubige Christ heute mehr denn je Rechenschaft abgeben müssen über die Frage, was ihn veranlasst, ein an Gott Glaubender zu sein und zu bleiben. Die Antwort kann hier nur so lauten: die Erfahrung eines erfüllten, heilvoll gelingenden Lebens und gerade darin die Erfahrung eines den Menschen unendlich liebenden Gottes, dessen Liebe stärker ist als der Tod. Die Offenbarung dieser Wahrheit sowie deren letztgültige Legitimation finden wir in der Verkündigung und Lebenspraxis Jesu Christi sowie in seinem Leiden, seinem Tod und seiner Auferstehung.

Wenn wir also wissen wollen, was Gotteserfahrung bedeutet, müssen wir zunächst und vor allem auf Jesus schauen. Denn in ihm ist – nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift – Gott Mensch geworden (vgl. Joh 1,14). In Jesus

begegnen wir Gott in der Gestalt eines Menschen, was sich gerade darin zeigt, dass die Menschen in der Begegnung mit ihm, angefangen bei den Armen und gesellschaftlichen Randexistenzen bis hin zu den Kranken und Besessenen, Heil und neues Leben erfahren. Darüber hinaus hat uns Jesus seinen (göttlichen) Beistand über seine irdische Lebenszeit hinaus zugesagt (vgl. Joh 15,26) und uns aufgefordert, ähnlich wie er an den Menschen zu handeln und in seiner Nachfolge dem Heil und Leben spendenden göttlichen Geist in dieser Welt zur Herrschaft zu verhelfen. Wenn wir also von Gotteserfahrung sprechen, so geht es uns hier vornehmlich um die Erfahrung Gottes in Jesus Christus, kurz, um christliche Gotteserfahrung und um die Möglichkeit der Erfahrung Gottes in den Menschen, die aus Jesu göttlichem Geist leben.

Aufgrund der bisherigen Überlegungen lässt sich demnach bereits soviel sagen: Christliche Gotteserfahrung geschieht dort, wo die Menschen in der Begegnung mit Jesus Christus Heil und neues Leben erfahren bzw. – mit Blick auf die späteren Generationen – wo sie dies durch Jesu Geist und den aus diesem Geist lebenden Menschen erfahren.

Im Folgenden soll diese zugegebenermaßen weit gefasste Bestimmung christlicher Gotteserfahrung genauer entfaltet werden. Dabei werden wir in drei Schritten vorgehen: Zunächst werden wir uns mit dem Begriff der Erfahrung im Allgemeinen und dann mit dem Begriff der religiösen Erfahrung im Besonderen beschäftigen, ehe wir schließlich eine Art Phänomenologie christlicher Gotteserfahrung am Beispiel der Begegnung des Oberzöllners Zachäus mit Jesus (Lk 19,1–10) zu entfalten suchen.

1. Erfahrung im Allgemeinen

Das Wort Erfahrung bedeutet ursprünglich, ein Land durchfahren, durchwandern oder auch durchreisen und die Dinge, die uns dabei begegnen, kennen zu lernen. Auf die allgemeine Situation des Menschen übertragen, bedeutet das: Von der Stunde unserer Geburt an sind wir in diese unsere Welt gestellt, die wir zeit unseres Lebens in ihrem raum-zeitlichen Neben- und Nacheinander durchmessen bzw. ‚erfahren‘. Dabei begegnen wir verschiedensten Menschen, Völkern und Kulturen, stoßen wir auf unterschiedlichste Gegenstände und Gegebenheiten, erleben wir verschiedenste Ereignisse, kurz, entdecken und erleben wir die Welt. Für sich allein genommen ist das jeweils spontane Entdecken und Erleben freilich noch wenig bedeutsam. Erst wenn wir es zu dem bislang Erlebten und dem daraus gewonnenen Wissen über die Welt in Beziehung setzen, kann es seine volle Bedeutung entfalten, und zwar in dem Sinn, dass sich uns aufgrund des neu Erlebten neue Zusammenhänge in und an der Welt erschließen.

Für eine Phänomenologie der Erfahrung sind dementsprechend zunächst zwei Aspekte wichtig: Zum einen, dass sich etwas zu erfahren gibt, etwa ein

Geschehen in der Natur, ein geschichtliches Ereignis, eine menschliche Person, und zum anderen, dass das, was sich zu erfahren gibt, von uns aufgenommen und vor dem Hintergrund unseres bisherigen Erfahrungswissens verarbeitet (bzw. interpretiert) wird. Die Verarbeitung besteht im Wesentlichen darin, das neu Erlebte in den Horizont unseres bisherigen Erfahrungswissens sinnvoll zu integrieren. Dabei entsteht eine Wechselwirkung zwischen dem neu Erlebten und unserem Erfahrungswissen. Nicht selten wird dabei unser bisheriges Erfahrungswissen korrigiert. Anders gesagt: Aufgrund des neu Erlebten lernen wir uns und unsere Welt von einer neuen Seite sehen oder, wenn es sich um ein existentiell grundlegendes Erlebnis handelt, sogar von Grund auf neu kennen.

In Anbetracht dieser Überlegungen lässt sich zusammenfassend festhalten: Erfahrung beruht auf einem Prozess der Wechselwirkung zwischen dem bisher Erfahrenen sowie dem daraus gewonnenen Erfahrungswissen einerseits und dem neu Erlebten andererseits, in dessen Verlauf es zu einer produktiven Verarbeitung von Bekanntem und Neuem kommt, bei der unsere Sicht der Dinge erweitert oder gar grundlegend verändert werden kann.

Diese Definition ist um einige wichtige Aussagen zu ergänzen:

Ein Erstes: Erfahrung, so haben wir gesehen, umfasst das affektive Erleben eines bestimmten Ereignisses, einer bestimmten Gegebenheit, einer bestimmten Begegnung usw. und dessen kognitive Verarbeitung oder rationale Vermittlung bezüglich eines vorgegebenen Erfahrungswissens. Da Letzteres nur im Rahmen unserer Sprache möglich ist, setzt Erfahrung Sprache voraus. Doch ist die Sprache nicht nur das Medium, in dem ein Erlebnis rational verarbeitet und damit zu einer Erfahrung werden kann, sondern sie bildet zugleich auch das Medium für die Weitergabe bereits gemachter Erfahrungen an andere. Darüber hinaus kommt der Sprache eine kumulative Funktion zu, d. h. in ihr sind unsere individuellen und kollektiven Erfahrungen – zumindest was deren kognitiven, sprachlichen Anteil betrifft – wie in einem Speicher aufbewahrt, auf die wir bei geeigneter Gelegenheit zurückgreifen können.

Ein Zweites: Alles, uns bekannte irdische Leben sowie dessen Lebensvollzüge ist bzw. sind an unsere Welt und deren Geschichte gebunden. Dies gilt ebenso für den Bereich der Erfahrungen, denn er gehört wesentlich zum Leben. Das heißt: Erfahrungen sind welthaft und geschichtlich. Erfahrung geschieht immer nur in einer bestimmten raum-zeitlichen Situation, die durch bestimmte ökonomische, ökologische, politische und gesellschaftliche Verhältnisse sowie durch entsprechende soziokulturelle Lebenskontexte und vor allem durch die konkreten und individuellen Vorgaben des einzelnen Menschen bestimmt ist. Dieser Aspekt ist auch insofern wichtig, als erst durch die Kenntnis der genannten Lebensverhältnisse und -kontexte eine Erfahrung – etwa im Rahmen ihrer Tradierung – verstanden und deren Wahrheit er-

kannt werden kann. So ist durchaus denkbar, dass eine Erfahrung, die vor 2000 Jahren gemacht wurde, auf den ersten Blick den Menschen von heute kaum etwas sagt. Erst nachdem die gerade genannten lebenskontextuellen Faktoren offen gelegt und analysiert worden sind, lüftet sich der Schleier, der das Verständnis dieser Erfahrung von damals verhüllte, so dass wir nun nicht nur diese Erfahrung, sondern möglicherweise auch deren Gültigkeit und Wahrheit für unser eigenes Leben entdecken können.

Ein Drittes: Das Kriterium für die Gültigkeit einer Erfahrung kann nicht einfach die Wirklichkeit selbst sein, da wir die Wirklichkeit ja nicht an sich, sondern nur in und vermittelt unserer Erfahrungen ‚haben‘, in denen die Wirklichkeit immer nur in ihrer Bedeutung für uns erfahren und zur Sprache gebracht wird. Das heißt: In der Erfahrung begegnet uns nie die Wirklichkeit als solche; vielmehr begegnet sie uns hierin immer nur im Lichte unserer Deutung und unseres bisherigen Verständnisses von Welt. Diese Deutung der Wirklichkeit in der Erfahrung geschieht vermittelt unserer menschlichen Bilder, Modelle und Begriffe. Insofern hängt die Gültigkeit einer Erfahrung wesentlich von der Gültigkeit ihrer Bilder und Denkmodelle (Paradigmen) ab.

Der Begriff der Gültigkeit ist hier in zweifacher Hinsicht zu verstehen: zum einen bezüglich der Kompetenz dieser Bilder und Modelle, die Wirklichkeit adäquat auszudrücken und zu beschreiben – wobei ein letztes Kriterium für die Sachadäquatheit eines Bildes oder Denkmodells (Paradigma) deren Bewährung im Umgang mit der Wirklichkeit ist –, und zum andern bezüglich ihrer Vermittelbarkeit oder Kommunikabilität, d.h. die verwendeten Bilder und Modelle müssen möglichst für jeden zugänglich und in ihren kognitiven wie affektiven Dimensionen nachvollziehbar und damit intersubjektiv vermittelbar sein. Ohne diese Voraussetzung ist die Weitergabe einer Erfahrung an andere nicht möglich. Um es in einem Satz zusammenzufassen: Eine Erfahrung hat Anspruch auf Gültigkeit, wenn die Bilder, Modelle (Paradigmen) und Begriffe, durch die sie ausgedrückt wird, der erfahrenen Wirklichkeit adäquat und zugleich von solcher Plausibilität sind, dass sie für andere nachvollziehbar und damit intersubjektiv vermittelbar sind.

Ein Viertes: Bisweilen machen wir Erfahrungen, bei denen unsere gewohnten Bilder, Vorstellungen und Modelle (Paradigmen) plötzlich nicht mehr greifen, oder, in umgekehrter Weise, wo die Wirklichkeit unseren altgewohnten Deutungen und unserem bisherigen Verständnis von Welt überraschend zu widerstehen scheint. In diesen Erfahrungen gibt sich uns die Wirklichkeit in völlig neuer Weise zu sehen, d.h. es werden uns Dimensionen von Wirklichkeit offenbar, die bislang unseren Augen verschlossen waren und die aufgrund des Ungewohnten und Neuen, das sich uns in ihnen auftut, nicht einfach mit den gewohnten Denkmodellen und Sinnmustern zu begreifen sind. Folglich sind wir – wenn wir dieses Neue, das mit der Erfahrung gegeben ist, verstehen und dessen Bedeutung für uns erfassen wollen – zum Umdenken

bezüglich unseres bisherigen Verständnisses von Welt und Wirklichkeit an- gehalten, d. h. wir müssen uns von dem Erfahrenen in Bezug auf unser Ver- ständnis der Wirklichkeit neu belehren lassen. In diesem Lernprozess wird es darum gehen, unsere gewohnten Denkmodelle und Bilder durch die Konfron- tation mit den in solcher Erfahrung hereinbrechenden neuen Realitäten so zu ergänzen, aber auch zu korrigieren und zu modifizieren, dass neue Denkmo- delle (Paradigmen) und Sinnmuster entstehen können, die diesen neuen Rea- litäten und deren Bedeutung gerecht werden. So belehrt, wird auch unser Welt- und Daseinsbezug und damit auch unser Umgang mit der Wirklichkeit selbst sich anders gestalten; nicht zuletzt werden diese neuen Erfahrungen auch Auswirkungen auf das Verständnis unserer eigenen Existenz haben, in- sofern wir uns möglicherweise von diesen Erfahrungen in Bezug auf unsere eigene Person, unser eigenes Schicksal und Leben neu belehren lassen müssen und uns selbst so neu verstehen lernen. Mit anderen Worten: Wenn durch diese neuen Erfahrungen nicht nur unsere bisherigen Anschauungen kor- rigiert und unsere Pläne durchkreuzt werden, sondern sich uns in ihnen zu- gleich neue und heilvolle Existenz- und Lebensmöglichkeiten auftun, dann liegt es in unserem eigenen Interesse, unser Denken und Handeln an denen sich in diesen Erfahrungen manifestierenden neuen Daseinsmöglichkeiten neu zu orientieren und unserem Leben einen neuen, möglicherweise heil- volleren Sinn zu geben.

Die hier angesprochenen Erfahrungen sind die eigentlich *authentischen Erfahrungen*, weil es sich bei ihnen nicht um Routineerfahrungen handelt, in denen längst Bekanntes und Alltägliches automatisch wiederholt und voll- zogen wird, sondern um Erfahrungen, die uns durch die Konfrontation mit überraschend neuen Dimensionen der Wirklichkeit zu einem neuen Denken und Handeln herausfordern und uns damit zugleich zu einem vertieften Ver- ständnis von Welt und Wirklichkeit, vor allem aber zu einem vertieften Ver- ständnis unserer eigenen Existenz führen.

2. Religiöse Erfahrung¹

Unter diesen Erfahrungen, die uns Neues erschließen, sind besonders jene menschlichen Erfahrungen für das Verständnis der Welt und unserer eigenen Existenz erhellend, bei denen wir ganz bewusst eine Art Grenzerfahrung mit- erleben. Diese Erfahrung der Grenze erleben wir in negativer Hinsicht vor

¹ Vgl. zur Thematik u. a. Karl RAHNER, Gotteserfahrung heute, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. IX, Einsiedeln u. a., ²1972, 161–172; Otto Hermann PESCH, Dogmatik im Fragment, Mainz 1987, 51–88; Jürgen WERBICK, Glaubenlernen aus Erfahrung. Grund- begriffe einer Didaktik des Glaubens, München 1989, 115–158; DERS., Den Glauben ver- antworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br. 2000, 227–402.

allem in jenen Erfahrungen der Bedrängnis, in denen unsere ganze Existenz auf dem Spiel steht und zu zerbrechen droht. In positiver Hinsicht erleben wir sie besonders in jenen Gipfelerfahrungen des Lebens, in denen unsere Existenz auf ein ‚Mehr‘ von Wirklichkeit und Leben hin geöffnet und die bisherige Grenze unseres Daseins überschritten wird. Vermittels dieser Erfahrung der Grenze, die wir „in, an und mit“² unseren menschlichen Erfahrungen machen, wird uns die Endlichkeit und Zerbrechlichkeit unserer Existenz offenbar, aber auch ihre Offenheit und Geheimnishaftigkeit. Beides, sowohl die Erfahrung der Endlichkeit als auch die der Geheimnishaftigkeit unserer Existenz, wird in der Erfahrung der Grenze, die selbst wiederum jene „Erfahrung mit der Erfahrung“³ ist, offenbar.

Was die Erfahrungen der Bedrängnis betrifft, womit u. a. die Erfahrungen des Todes, des Leidens, der Schuld, des Hasses usw. gemeint sind, so erfährt der Mensch hier deutlicher als irgendwo sonst die Grenze seiner Existenz, d. h. er erkennt sich als ein zerbrechliches, endliches Wesen, das nicht einfach über sein Dasein verfügen kann, es nach Belieben erweitern und verlängern kann. Vielmehr erfährt er sich in der Endlichkeit seines Daseins als ein Wesen, das sich nicht selbst ins Sein gesetzt hat, sondern das von jemand anderem ins Sein berufen wurde und darin gehalten wird und das somit sein Leben jemand anderem verdankt. Hier stoßen wir auf den Geheimnischarakter der menschlichen Existenz, der in den Fragen nach dem Woher und Wohin sowie ganz allgemein in der Frage nach dem Sinn unseres Lebens gipfelt.

Ganz ähnlich erleben wir auch bei den Gipfelerfahrungen des Lebens, wo zu die Erfahrungen des Schöpferischen, der Befreiung, der Liebe, der Freude usw. zählen, die Erfahrung der Grenze, die sich hier genauer genommen als Grenzüberschreitung darstellt. Dort, wo wir eben noch unsere Existenz durch die Vorgaben und Umstände des Lebens für unumstößlich festgelegt und begrenzt sahen, eröffnen sich uns plötzlich neue Räume und Lebensmöglichkeiten, die unser Leben lebenswerter und heilvoller und die Welt bewohnbarer und menschlicher werden lassen.

Doch auch in den Gipfelerfahrungen des Lebens wird die Grenze unseres Daseins nicht einfach aufgehoben, sondern nur auf ein ‚Mehr‘ von Wirklichkeit und Leben hin verschoben bzw. erweitert. Zugleich stellt sich damit die Frage, wem wir dieses ‚Mehr‘ an Wirklichkeit und Leben im Letzten verdanken. Das heißt: Wir stoßen auch hier wieder auf das Geheimnis, das unser Leben und überhaupt alle Wirklichkeit umgibt.

So wird uns gerade „in, an und mit“ unseren Grenzerfahrungen die Erfahrung der Endlichkeit und der Geheimnishaftigkeit unserer Existenz nachhal-

² Edward Schillebeeckx, *Menschen. Die Geschichte von Gott*, Freiburg u. a. 1990, 48.

³ Gerhard Ebeling, *Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache*, in: DERS., *Wort und Glaube*, Bd. 3, Tübingen 1975, 3–28, 22.

tig bewusst, obwohl wir sie prinzipiell bei all unseren Erfahrungen immer schon „mit“-erleben. Diese Erfahrung der Endlichkeit und des Geheimnisses, die wir „in, an und mit“ all unseren menschlichen Erfahrungen machen, kurz, diese „Erfahrung mit der Erfahrung“ kann, da sie als *die* Grunderfahrung des Menschen die Summe der Einzelerfahrungen und damit auch das einzelne Erfahrungswissen übersteigt, im Letzten nicht mehr von unserem Erfahrungswissen allein her verstanden werden. Vielmehr bedarf es zum Verständnis dieser Grunderfahrung eines Interpretations- und Verständnishorizonts, der eine umfassende Antwort sowohl auf unsere Existenz, einschließlich unserer Erfahrungen, als auch auf die Existenz der Welt und damit eine Antwort auf das Sein im Ganzen zu geben vermag.

Einen solchen Interpretations- und Verständnishorizont liefert insbesondere die Religion bzw. die Theologie, weil sie das Ganze des Menschen und der Welt im Blick hat. Dabei geht sie davon aus, dass der letzte Grund der Wirklichkeit kein weltimmanenter und damit kein von der Welt abhängiger Grund ist, sondern ein welttranszendenter, d. h. ein von der Welt unabhängiger, ihr äußerlicher Grund, insofern die Welt in ihm gründet und von ihm getragen wird. Dass wir von diesem letzten, absoluten Grund wissen, hängt damit zusammen, dass er – zumindest nach dem Zeugnis der christlichen Religion – sich selbst in unsere Weltwirklichkeit hinein mitteilt und sich zu erkennen gibt. Hier wird dann die Erfahrung der Endlichkeit und des Geheimnisses verstanden als *die* religiöse Grunderfahrung des Menschen, insofern er die Endlichkeit seines Daseins als Folge seiner Kreatürlichkeit begreift und die Geheimnishaftigkeit sowie die damit verbundene grundsätzliche Offenheit seines Wesens (Der Mensch ist sich selbst die größte Frage!) als die Bedingung der Möglichkeit der Verwiesenheit des Menschen auf den Urgrund allen Seins, den der gläubige Mensch Gott nennt.

In der christlichen Theologie wird diese Verwiesenheit des Menschen auf Gott als „*potentia oboedientialis*“, als grundsätzliche Fähigkeit des Menschen verstanden, Gottes Wort zu hören. Des Weiteren glauben wir Christen, dass Gott uns dieses Wort, d. h. seine Botschaft an uns, in der Gestalt Jesu von Nazareth in einmaliger und unüberbietbarer Weise zugesprochen und offenbart hat; wir glauben, dass uns in ihm Antwort gegeben ist auf das Geheimnis der Welt und unserer eigenen Existenz. Denn in Jesu Botschaft und Lebenspraxis begegnet uns jene unendlich heilvolle und Leben stiftende Macht, die selbst den Tod – wie Jesu Auferstehung zeigt – zu überwinden weiß und sich gerade so als der wahre Urgrund allen Seins und Lebens ausweist.

Wenn wir also etwas von Gott erfahren wollen, wenn wir wissen wollen, wer und wie Gott ist, müssen wir zunächst und vor allem auf Jesus Christus schauen; in ihm ist Gott am Werk, in ihm erfahren wir Gott. Doch auch dort, wo Menschen in Jesu Namen zusammenkommen und aus seinem Geist leben, was ja letztlich nichts anderes heißt, als Heil und Leben unter den Menschen

und in dieser Welt im Sinne Jesu zu stiften, wird Gott als der Urquell und Urgrund allen Heils und Lebens (mit-)erfahren, geschieht Gotteserfahrung.

3. Christliche Gotteserfahrung am Beispiel von Lk 19,1–10

Wenn wir nun versuchen, in einer Art Phänomenologie⁴ aufzuweisen, was christliche Gotteserfahrung ist und wodurch sie ihrem Wesen nach charakterisiert ist, so sind wir uns darüber bewusst, dass es sich bei einer authentischen Gotteserfahrung um ein Ereignis handelt, das sich im Letzten jeder – im wissenschaftlichen Sinne – objektiven Beschreibung oder Erklärung entzieht, da sich hier Gott, das „Geheimnis der Welt“ (Eberhard JÜNGEL), selbst zu erfahren gibt, so dass von daher auch diese Erfahrung wesentlich ein Geheimnis bleibt. Das bedeutet: Das Ereignis der Gotteserfahrung als solches bleibt der wissenschaftlichen Analyse verschlossen. Was nicht verschlossen bleibt und infolgedessen auch untersucht werden kann, ist das Zeugnis, das ein Mensch von seiner persönlichen Erfahrung mit Gott etwa in Form einer Erzählung, eines Berichts, eines Bekenntnisses oder auch in Form einer neu gewonnenen Lebenseinstellung und einer entsprechenden Lebenspraxis gibt.

Als ein solches Zeugnis verstehen sich insbesondere die biblischen Schriften. Das heißt: Sie geben in Form von Erzähl-, Gebets-, Bekenntnistexten usw. Zeugnis ab von der Begegnung der Menschen mit Gott bzw. von der Begegnung der Menschen mit Jesus Christus, dem menschengewordenen Sohn Gottes. Die Heilige Schrift bildet jedoch nicht nur das grundlegende Zeugnis hinsichtlich der Erfahrungen der Menschen mit Gott bzw. mit Jesus Christus, sondern sie liefert zugleich den Interpretationsrahmen für die späteren, Jesus nachfolgenden Menschen in Bezug auf das Verständnis ihrer eigenen Gottes- und Christuserfahrung, so dass sie sich von diesem ‚Erfahrungswissen‘ der Bibel verstehen und sich immer wieder neu daran orientieren können. Damit ist zugleich angedeutet, dass jede Gotteserfahrung, die sich von Jesus Christus her versteht – ob heute oder vor zweitausend Jahren –, im Wesentlichen gleich ist bzw. die gleichen Erfahrungsmomente beinhaltet und folglich eine ähnliche Struktur aufweist. Das heißt: Das verbindende Element, das Gotteserfahrung damals wie heute als authentische christliche Gotteserfahrung ausweist, ist die dynamische Struktur dieser Erfahrung. Dynamisch ist diese Struktur, weil sie eine Bewegung impliziert, die sich im Wesentlichen als eine Bewegung der Umkehr und damit als eine Bewegung vom Unheil (der Sünde) zum Heil des Menschen darstellt.

⁴ Phänomenologie ist hier verstanden in dem formalen Sinn, wie ihn Martin HEIDEGGER im Anschluss an die griechische Grundbedeutung von „Phänomenologie“ als „légein“ bzw. „apophainesthai tà phainόμενα“ formuliert: „Phänomenologie sagt dann ...: Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen“ (Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹³1984, 34).

Im Folgenden wollen wir die nach unserer Auffassung für die christliche Gotteserfahrung konstitutiven Erfahrungs- und Strukturmomente erarbeiten und untersuchen. Dabei soll – da wir davon ausgehen, dass christliche Gotteserfahrung damals wie heute im Wesentlichen die gleiche Struktur aufweist – die Erzählung von der Begegnung Jesu mit dem Oberzöllner Zachäus (Lk 19,1–10) als Grundlage unserer Untersuchung dienen. Wir wählen diese Erzählung, weil zum einen sich hieran die für die christliche Gotteserfahrung konstitutiven Erfahrungsmomente gut aufzeigen lassen und weil zum anderen diese Erzählung aufgrund der scheinbaren Alltäglichkeit des in ihr Erzählten sich jedem (wie auch immer gearteten) supranaturalistischen Verdacht entzieht und gerade deshalb von uns Menschen des 21. Jahrhunderts wohl am ehesten nachvollzogen werden kann.

Innerhalb des Lukasevangeliums steht diese Erzählung am Ende des sog. „lukanischen Reiseberichts“ (Lk 9,51–19,27). Sie entstammt im Kern dem lukanischen Sondergut. In ihr werden wichtige Linien des Lukasevangeliums weitergeführt, die sich insbesondere der Aufnahme des Sonderguts verdanken: Jesus als Retter der Verschuldeten und Verlorenen und Jesus als Gast.⁵

Der Grundbestand der Erzählung lässt diese beiden Motive deutlich hervortreten; er umfasst im Wesentlichen die Verse 2–7 und 9. Ob auch Vers 8 dazu gehört, ist in der Forschung umstritten⁶. Vers 1, der mit der Lokalisierung der Erzählung in Jericho als Bindeglied zur vorangegangenen Blindenheilungserzählung, die ebenfalls bei Jericho spielt (Lk 18,35–43), dient, und Vers 10, der ein zwar passendes, aber für das Verständnis der Handlung nicht notwendiges Menschengespräch präsentiert, gelten als redaktionell.⁷

Auch wenn die Episode des Zachäus⁸ „in ihrer endgültigen, redaktionellen Gestalt ... keine reine Form (zeigt)“, sondern „Charakteristika verschiedener literarischer Gattungen (offenbart)“ wie etwa die der „Bekehrungs-, Vergebungs-, Heils- und Streitgesprächsgeschichte“⁹, so bildet sie doch überhaupt ein wichtiges Beispiel für Jesu bedingungslose Zuwendung zum Sünder und dessen Umkehr¹⁰.

⁵ Vgl. Wolfgang WIEFEL, *Das Evangelium nach Lukas* (ThHK 3), Berlin 1988, 325f.; Jakob KREMER, *Lukasevangelium* (NEB/NT 3) Würzburg 1992, 183.

⁶ Die Mehrheit der Exegeten hält Vers 8 für sekundär bzw. für lukanische Bildung; anders aber etwa François BOVON, *Das Evangelium nach Lukas* (EKK III/3), Düsseldorf u. a. 2001, 270.

⁷ Vgl. u. a. BOVON, *Lukas* (s. Anm. 6) 269; WIEFEL, *Lukas* (s. Anm. 5) 326. Peter FIEDLER, *Jesus und die Sünder* (BBE 3), Frankfurt a. M. / Bern 1976, 129–135, 130–133, hält sogar die ganze Erzählung für eine lukanische Bildung.

⁸ Möglicherweise handelt es sich bei dem Namen „Zachäus“ um die gräzisierte Form des hebräischen Zakkai und heißt dann der „Gerechte“. Vielleicht haben wir es aber auch hier mit einer Kurzform zu Sacharia zu tun. (Vgl. KREMER, *Lukasevangelium* [s. Anm. 5] 182; WIEFEL, *Lukas* [s. Anm. 5] 326)

⁹ BOVON, *Lukas* (s. Anm. 6) 269.

¹⁰ So mit vielen anderen WIEFEL, *Lukas* (s. Anm. 5) 326.

Die Geschichte ist schnell erzählt: Auf seinem Weg von Galiläa nach Jerusalem kommt Jesus durch die wohlhabende, hellenistisch geprägte Stadt Jericho (V. 1). Wie überall im Land erwartet ihn auch in Jericho eine große Menschenmenge, die von seinem Ruf als Prophet und Wundertäter gehört hat und neugierig ist, ihn zu sehen und zu erleben (V. 3). Unter der Menschenmenge befindet sich ein Mann namens Zachäus, der von Beruf Oberzöllner ist (V. 2). Da Zachäus von kleinem Wuchs ist, läuft er Jesus und der Menge voraus und klettert auf einen Maulbeerfeigenbaum, um Jesus, wenn er dort vorbeikommt, besser sehen zu können (V. 3 und V. 4). Zum Erstaunen aller bleibt Jesus gerade vor diesem Baum stehen und bittet Zachäus, ihm in seinem Haus Gastfreundschaft zu gewähren (V. 5). Die Menge ist darüber empört, galten doch die Zöllner als Sünder, die als skrupellose und korrupte Steuereintreiber mit der römischen Besatzungsmacht zu ihrem eigenen Nutzen und auf Kosten des Volkes paktierten (V. 7). Zachäus hingegen weiß nicht, wie ihm geschieht. Voll Freude nimmt er Jesus bei sich auf (V. 6) und verspricht, nicht nur das unrechtmäßig erworbene Geld den von ihm betrogenen Menschen vierfach zurückzuerstatten, sondern auch die Hälfte seines Vermögens an die Armen zu verteilen (V. 8). Jesus erkennt, dass es Zachäus ernst ist mit seinem Entschluss, sich von seinem bisherigen ungerechten Verhalten loszusagen und seinen Dienst fortan gerecht und zum Wohle der Menschen zu verrichten, so dass er ihm in Anbetracht dieses Wandels zuruft: „Heute ist diesem Haus Heil widerfahren“ (V. 9 mit V. 10).

Anhand der von Lukas überlieferten Begegnung zwischen Jesus und Zachäus sollen nun die für die christliche Gotteserfahrung konstitutiven Erfahrungsmomente aufgezeigt werden. U. E. handelt es sich dabei um sechs grundlegende Erfahrungsmomente, die, zusammen genommen, die Gesamtstruktur einer authentischen christlichen Gotteserfahrung bilden.

3.1 Das Moment des „Stauens“

Ein erstes, wesentliches Erfahrungsmoment bildet die Erfahrung des Stauens. Wegen ihrer oft mit großer Rücksichtslosigkeit und Härte geführten Steuereintreibungen, wovon ein nicht unerheblicher Teil in ihre eigene Tasche floss, und wegen ihrer guten Beziehungen zur römischen Besatzungsmacht, die gegen die Willkür und Habsucht der Zöllner nichts unternahm, solange nur die Steuern pünktlich einkamen, waren die Zöllner die bestgehassten Leute im Land und wurden den öffentlichen Sündern gleichgestellt. Vor dem Hintergrund dieses Sachverhaltes wird verständlich, warum die Menschenmenge so erstaunt ist, als Jesus den Oberzöllner Zachäus, der im staatlichen Auftrag die Oberaufsicht über das gesamte Zollwesen in der Region innehatte und dabei wohl zu erheblichem Wohlstand gelangt war¹¹, um Gastfreundschaft

¹¹ Vgl. KREMER, Lukasevangelium (s. Anm. 5) 182.

bittet. Für das Volk war es ein Skandal, dass Jesus bei einem Sünder einkehrte, statt ihn, wie wohl alle erwartet hatten, in aller Öffentlichkeit zu verurteilen. Die Menschen waren irritiert, schließlich empört über solches Verhalten und bei nicht wenigen werden Zweifel an Jesu Glaubwürdigkeit aufgekommen sein.

Ganz anders wird Zachäus in dieser Situation zumute gewesen sein. Auch wenn in der Erzählung nicht ausdrücklich davon die Rede ist, so wird doch auch Zachäus hoch erstaunt und äußerst verwundert gewesen sein, als Jesus, der vom Volk als Wundertäter und Prophet verehrt wurde, sich ihm, einem öffentlich als Sünder verschrienen Menschen, zuwandte und ihn um Gastfreundschaft bat. Gerade das aber ist das Erstaunliche und eigentlich Wunderbare an der Begegnung zwischen Jesus und Zachäus: Ihm, dem Sünder, wendet sich Jesus zu, und zwar nicht um ihn zu verurteilen, sondern um in sein Haus einzukehren und mit ihm Mahlgemeinschaft zu halten, was im Judentum immer auch die Gemeinschaft vor Gott mit einschließt. Um es noch genauer zu sagen: Das, was alle, insbesondere aber Zachäus zum Erstaunen bringt, ist die Tatsache, dass Jesus durch sein ungewöhnliches Verhalten das Selbstverständliche, das Erwartete und Alltägliche durchbricht. In seinem Verhalten kündigt sich etwas Neues an; etwas, das den Menschen nicht verurteilen und damit erledigen will, sondern ihn für seine wahrhaft menschlichen Möglichkeiten öffnen und ihn so an seine wahre Bestimmung erinnern will, die ihm von Gott, dem Urgrund allen Seins, zugedacht wurde, nämlich jedwedes Leben, d. h. sowohl das eigene als auch das Leben aller anderen Geschöpfe zu erhalten, zu bewahren und so zu fördern, dass es gemäß den ihm von Gott zugedachten Anlagen, Fähigkeiten und Möglichkeiten gedeihen und gelingen kann.

So gesehen, liegt der wahre Sinn des Erstaunens und der damit einhergehenden Erschütterung des Selbstverständlichen und Alltäglichen in der Entwurzelung einer bislang für gültig gehaltenen, im Letzten aber falschen Lebenseinstellung und Weltsicht und zielt zugleich auf eine neue und tiefere Einwurzelung in die Wirklichkeit des Seins ab, von wo es uns erlaubt ist, zu erkennen, „daß die Welt tiefer, geräumiger, geheimnisreicher ist, als es dem Alltagsverstand erscheint“¹². So erfüllt sich letztlich der tiefere Sinn des Stauens im Sinn für das Geheimnis. Im Horizont dieses Gedankens besagt Geheimnis dann nicht, dass uns etwas verstellt oder verdunkelt wird, sondern dass uns etwas offenbar wird. Anders formuliert: „Geheimnis besagt ..., daß eine Wirklichkeit deswegen unbegreiflich ist, weil ihr Licht ... unausschöpfbar und unerschöpflich“¹³ ist. Gerade diese Erfahrung muss Zachäus widerfahren sein, als Jesus vor ihm stehen blieb und ihn, den Zöllner, der in den Augen der

¹² Josef PIEPER, Was heißt philosophieren?, München 1967, 71.

¹³ Ebd.

anderen als Sünder und von daher als von Gott Verworfenen galt, darum bat, in seinem Haus Gast sein zu dürfen. Damit befreite er ihn zugleich – und darin kündigt sich ein zweites Erfahrungsmoment an – aus der Isolation seines Sünderdaseins zu neuem und heilvollerem Leben. Was also Zachäus im Letzten staunen lässt, ist die Erfahrung der allem menschlichen Denken und Trachten zuvorkommenden, unbegreiflichen und unerschöpflichen Gnade Gottes.

3.2 Das Moment des „Heils“

Ein zweites, grundlegendes Erfahrungsmoment authentischer christlicher Gotteserfahrung bildet die Erfahrung des Heils oder, wie man auch sagen könnte, die Erfahrung der Befreiung, der Rettung, der Erlösung. Jeder kennt die Erfahrung des Heilwerdens – sei es, dass man nach langer, schwerer Krankheit endlich wieder gesund geworden ist; sei es, dass man in einer schier ausweglos erscheinenden materiellen oder finanziellen Notlage überreiche Hilfe erfährt; sei es, dass man nach einem Streit mit einem nahe stehenden Menschen sich wieder mit ihm versöhnt; sei es, dass man nach dem Verlust des über alles geschätzten Lebenspartners einen ähnlich wertvollen Menschen wieder findet, oder sei es, dass man, wie im Falle des Zachäus, aus der selbstverschuldeten gesellschaftlichen und religiösen Isolation – denn die Zöllner galten ähnlich wie die Prostituierten wegen ihrer schmutzigen und oftmals gesetzeswidrigen Geschäfte als kultisch unrein und wurden gesellschaftlich gemieden – durch die Zuwendung eines anderen Menschen in das gesellschaftliche und religiöse Leben neu integriert wird und damit in gewisser Weise eine Neuwerdung des eigenen Lebens erfährt. In all diesen Erfahrungen des Heilwerdens, in denen wir Befreiung, Rettung und Erlösung erfahren, geht es im Wesentlichen immer um die Beseitigung eines Mangels – eines Mangels an Gesundheit, an Freundschaft und Mitmenschlichkeit usw. – oder um die Behebung eines Verlusts – den Verlust eines geliebten Menschen oder auch der Gemeinschaft und nicht zuletzt den Verlust der Gemeinschaft mit Gott. Heilwerden bedeutet dann, das Verlorene wiederzugewinnen.

Was Zachäus betrifft, so hat er durch den Verlust der Gemeinschaft mit Gott und den Menschen im Grunde genommen das Leben selbst verloren. Denn jeder weiß, wie sehr wir Menschen einander brauchen. Auch wenn man sich um die Erfüllung solcher Bedürfnisse wie Essen und Trinken, Wohnen und Beruf keine Sorgen zu machen braucht, weil man sie sich notfalls – was im Falle des Zachäus durchaus denkbar ist – mit Gewalt verschaffen kann, so gibt es doch auch andere, ebenso lebenswichtige Bedürfnisse, deren Erfüllung man sich letztlich nicht mit Erpressung und Gewalt besorgen kann. Es ist dies vor allem das Bedürfnis nach Anerkennung und Bejahung, nach Zuneigung und Liebe. Denn was bedeutet es, ohne Zuneigung und menschliche Wärme, ohne wirkliche Geborgenheit und Liebe zu leben? Es bedeutet den Tod inmitten des Lebens.

Gesteigert wird dies nur noch durch den Verlust der Gemeinschaft mit Gott, durch den Verlust der Transzendenz. Denn was der Mensch mit dem Verlust der Transzendenz verliert, ist das Bewusstsein für seine gottgewirkte Herkunft und gotterfüllte Zukunft. Es bedeutet letztlich den Verlust der wahren Identität und des wirklichen Lebenssinns.

Erst vor dem Horizont dieser Überlegungen beginnt man zu erahnen, was für Zachäus die Zuwendung Jesu bedeutet: die Erfüllung der Sehnsucht nach Leben und Heil. Denn indem Jesus ihn, den von den Menschen gemiedenen und verachteten Sünder, um Aufnahme in sein Haus bittet, beginnt für Zachäus die nicht mehr für möglich gehaltene Erfüllung jener genannten menschlich-personalen wie geistig-religiösen Urbedürfnisse, ohne die der Mensch nicht leben kann und in denen sich zugleich jene ursprüngliche Ausgerichtetheit des Menschen auf das Leben und damit auf Gott selbst, den Urgrund allen Lebens, dokumentiert. Ihre endgültige Erfüllung aber findet diese urmenschliche Sehnsucht nach Heil und Leben dann, wenn der Mensch – wie Jesu Tod und Auferstehung zeigen – am Ende seiner irdischen Tage, befreit von den Unzulänglichkeiten dieser Welt, heimkehrt in eben jenen göttlichen Urgrund. Diese Sehnsucht nach Heil und Leben und deren überreiche Erfüllung in Gott hat Augustinus in jenem bekannten Wort zusammengefasst, das da lautet: „Unruhig ist unser Herz, bis es Ruhe findet in Dir, o Herr“¹⁴. Erst mit dem Eingang in die Überfülle des göttlichen Lebens findet der Mensch unvergängliches Leben und unzerstörbares Heil.

3.3 Das Moment der „Liebe“

Ein weiteres, bereits angeklungenes Grundmoment christlicher Gotteserfahrung ist die Erfahrung der Liebe. Wenn man sieht, wie Zachäus durch die Begegnung mit Jesus ein ganz anderer Mensch wird, wie er von Grund auf verwandelt wird, dann stellt sich einem unmittelbar die Frage, welches der Grund für diesen tiefgreifenden Wandel im Herzen des Zachäus sein mag. Die Antwort liegt zunächst sicherlich darin, dass Zachäus durch Jesu Zuwendung endlich aus seiner gesellschaftlichen und religiösen Isolation befreit wird und gerade so Heil und Befreiung erfährt. Doch spricht sich u. E. in dieser Erfahrung des Heils und der Befreiung noch eine weitere fundamentale Erfahrung mit aus: die Erfahrung der Liebe. Wenn man sich vor Augen hält, wie sehr die Zöllner vom Volk gemieden und abgelehnt wurden, wird man Jesu Zuwendung zu Zachäus sowie seine Bitte um Gastfreundschaft wohl nur so erklären können, dass Jesus, auch wenn er Zachäus' erpresserisches Handwerk zutiefst verabscheut und ablehnt, Zachäus als Menschen aber nicht ablehnt. Die Tatsache, dass sich Jesus mit Zachäus abgibt, bedeutet also

¹⁴ AUGUSTINUS, Bekenntnisse (Die Bibliothek der Alten Welt. Reihe „Antike und Christentum“, Bd. 1), Stuttgart u. a. 1950, 31.

nicht, dass er Zachäus' sündiges Verhalten gutheißt, wohl aber dessen Existenz, wie armselig und beschädigt sie auch immer sein mag. Gerade das aber meint zunächst und vor allem das Wort ‚Liebe‘: „Liebe besagt in jedem denkbaren Fall soviel wie gutheißten. Das ist zunächst ganz wörtlich zu nehmen. Jemanden oder etwas lieben heißt: diesen Jemand oder dieses Etwas ‚gut‘ nennen und, zu ihm gewendet, sagen: Gut, daß es das gibt; gut, daß du auf der Welt bist!“¹⁵ Diese *grundsätzliche Bejahung* besagt zunächst einmal, dass der Liebende die Existenz des Geliebten grundsätzlich *will*; es ist für den Liebenden unwünschbar, dass – soweit es an ihm liegt – der Geliebte nicht ist. Allerdings darf diese grundsätzliche Bejahung des Geliebten nicht dahingehend missverstanden werden, dass der Liebende in allem und jedem das Sein, genauer gesagt, das Sosein des anderen akzeptiert, um ihm gar jeden Widerstand und Widerspruch zu ersparen: „Einen Menschen lieben‘ heißt nicht wünschen, daß er frei von jeder Beschwerne leben, sondern, daß es in Wahrheit gut um ihn bestellt sein möge“¹⁶.

Gut um einen Menschen ist es dann bestellt, wenn er zu seinem ureigensten Wesen findet, es bejaht und im Umgang mit der Welt und den Menschen realisiert. Gerade das ist das Ziel der Liebe. Und gerade weil das letzte Ziel der Liebe die Realisierung des Wesens und damit die Erfüllung des Lebens des geliebten Menschen ist, wird der Liebende alles daran setzen, das Leben des Geliebten zurecht zu bringen. Das heißt: Er wird versuchen, ihn von den Verkehren und Entfremdungen seines Daseins auf sein ureigenstes Wesen hin zu befreien, damit er ganz zu sich selbst kommt, d. h. zu dem, was er ist, und nicht zu dem, was er sich vorgaukelt, in den Augen der anderen sein zu wollen. So gesehen, wird der Mensch durch die Liebe des anderen und der sich darin ausdrückenden unbedingten Bejahung allererst frei, sich ungeschmälert in aller Offenheit und Wahrheit zu sehen und zu entfalten, und er wird aufgrund der Bejahung des eigenen Lebens durch den anderen zugleich dazu befähigt, zu sich selbst ja zu sagen. Durch die Liebe des anderen zu mir wie auch durch meine Liebe zu ihm wird mein und sein Dasein ‚gerechtfertigt‘, weil der Geliebte mich wie auch umgekehrt ich den Geliebten zum wahren und vollen Menschsein brauche, weil er ohne mich und ich ohne ihn nicht sein kann, insofern wir jeweils in der Gestalt des anderen ganz nah und leibhaftig jene Anerkennung, Zuneigung und Geborgenheit erfahren können, die unserer Existenz Erfüllung und Sinn gibt, deren letzter Grund aber Gott selbst ist.

In diesem Sinne ist die Liebe existenzsetzend bzw. existenzermöglichend und kreatürlich, d. h. sie verhilft dem Menschen zu seiner wahren Existenz, indem sie ihn von seinen Leben zerstörenden Verkehren auf sein ureigenstes Seinkönnen hin befreit und ihn so in gewisser Weise neu schafft. So gese-

¹⁵ Josef PIEPER, Über die Liebe, München 1972, 38.

¹⁶ Ebd. 71.

hen, wird im Akt der Liebe „der göttlich-kreatorische Akt der Daseinssetzung fortgesetzt und vollendet“¹⁷. Oder anders gesagt: Gott braucht den Menschen, damit er durch ihn diese Welt in und aus der Liebe jener Vollendung zuführen kann, die nur er, Gott selbst, zu geben vermag und die die Vergöttlichung (Irenäus) allen Seins in der unendlichen Fülle des göttlichen Lebens bedeutet.

Diese Überlegungen machen deutlich, dass die Liebe die Sprache Gottes und zugleich die Ursprache des Lebens ist, weil sie den Menschen zum wahren Sein befreien und ihn damit letztlich zu Gott selbst, dem Urgrund allen Seins, führen will. Gerade das ist es, was das Leben des Zachäus in der liebenden Zuwendung Jesu neu werden lässt: die Erfahrung unbedingter Bejahung der eigenen Existenz und die Ahnung, dass sich ihm in der Liebe Jesu Christi Gott selbst zuwendet, um ihn auf jenen Weg zurückzuführen, der der Weg des wahren Lebens ist, weil er den Menschen letztlich in die Vollendung, d. h. in die Fülle des göttlichen Lebens führt.

3.4 Das Moment der „Freude“

Wenn der Mensch wie Zachäus solche Liebe erfährt, dann wird in der Wüste seines Herzens eine Quelle heller Freude aufbrechen, die, weil er sich nun in allem von Gott gehalten und in ihm geborgen weiß, nie verlöschen wird und die deshalb zur Grundstimmung dieses Menschen werden kann. So bildet die Erfahrung der Freude ein weiteres, grundlegendes Erfahrungsmoment christlicher Gotteserfahrung.

Freude kommt vor allem da auf, wo der Mensch Situationen der Bewährung und Prüfung besteht oder – wie im Falle des Zachäus – aus Situationen der Not befreit wird und zu einer gelungenen (Re-)Integration in die Ordnung des Lebens, der Natur, der Welt, kurz, in die Ordnung der Schöpfung gelangt, und damit letztlich zu einer gelungenen Wiederherstellung seiner Beziehung zum Ganzen der Wirklichkeit, einschließlich der Wirklichkeit Gottes, findet. Durch die (Re-)Integration in das Gesamt der Wirklichkeit und des Lebens erlebt der Mensch so etwas wie eine Einheit mit Gott, den Menschen, der Welt und schließlich mit sich selbst. Diese Erfahrung der Einheit, die aus der Erfahrung vorbehaltlosen Angenommenseins, gelungener Kommunikation und unendlicher Geborgenheit erwächst, ist der Grund der Freude. In der Freude kommt der ganze Mensch zum Schwingen, sein Leben, seine Vergangenheit und Zukunft, findet er zu einer tiefen Harmonie mit Gott, mit der Welt und mit sich selbst.

Wie das Beispiel des Zachäus zeigt, kann solche Freude nicht von einem selbst gemacht werden. Vielmehr ist die echte Freude eher die Frucht von etwas anderem, d. h. sie ist wesentlich Geschenk und Gabe (ganz plastisch wird

¹⁷ Ebd. 50.

dies, wenn wir jemanden durch Geschenke erfreuen) und besitzt von daher etwas Unverfügbares. Sie stellt sich ein, wenn ich in Einklang mit mir selbst und mit anderen gekommen bin. Diesen Einklang mit mir und den anderen kann ich nicht erzwingen. Es geht nicht darum, an die anderen heranzutreten mit der Forderung: Ich will angenommen sein, ich will glücklich sein, ich will froh sein. Auf diese Weise finde ich nicht den Einklang mit mir und den anderen. Eher stellt sich dieser Einklang ein, wenn ich durch die Annahme, die Liebe, die Geborgenheit, das Glück, das ich einem anderen Menschen zu geben vermag, selbst wiederum von diesem Menschen angenommen werde und dabei Liebe, Glück und Geborgenheit erfahre. Mit anderen Worten: Freude stellt sich ein, wenn ich dem anderen zum Einklang mit der Welt ver helfe und der andere mir. Diese Überlegung macht deutlich, dass Freude, verstanden als Einklang mit sich und der Welt, etwas ist, was seinen Grund – wenn auch nicht ausschließlich, so doch wesentlich – im anderen hat.

Da wir als Christen der Überzeugung sind, dass der andere Mensch, das andere Geschöpf, ja die Welt überhaupt als Ausdruck der Schöpferkraft Gottes und damit als Werk Gottes zu verstehen ist, wird klar, dass in aller Freude, verstanden als Ausdruck des Einklangs mit sich und dem Ganzen der Wirklichkeit, Gott selbst am Werk ist. Wer zu dieser Erkenntnis gelangt, dass der wahre Grund hinter allem Angenommensein, aller Geborgenheit, aller Liebe und allem Glück und der sich in solcher Erfahrung einstellenden Freude der lebendige Gott ist, der wird auch in den Erfahrungen des Leids, der Trauer, der Not, des Unheils und gar des Todes nicht verzweifeln, da er sich letztlich eingebunden weiß in die größere Freude Gottes. Der heilige Paulus sagt: „Ich bin überreich an Freude bei all meiner Drangsal“ (2 Kor 7,4). Er sagt dies, weil er weiß, dass alles, was geschaffen ist, in einem unbegrenzten Reich der Freude lebt, da alles letztlich in und aus Gott lebt und existiert, so dass er wie auch der Gläubige mit dem unbekannten Beter des Alten Bundes in jenes Wort mit einstimmen kann, das von Gott sagt: „Du liebst alles, was ist, und verabscheust nichts von dem, was du geschaffen hast; denn hättest du etwas gehasst, dann hättest du es nicht geschaffen. Wie könnte etwas bestehen, wenn du es nicht wolltest ...? Ja, alles schonst du, weil es dein eigen ist, du Leben liebender Gott. Denn dein unvergänglicher Geist ist in allem“ (Weish 11,24–12,1).

3.5 Das Moment der „Umkehr“

Die durch Jesu Zuwendung wiedergefundene Freude am Leben bringt Zachäus dazu, sein Leben von Grund auf zu ändern. In der Erzählung wird ausdrücklich davon berichtet, dass Zachäus die Hälfte seines Vermögens den Armen geben und unrechtmäßig angeeignetes Gut in vierfacher Höhe zurückerstatten will, was weit über der vom Gesetz in solchen Fällen geforderten Rückerstattung lag (vgl. Lev 5,20–24 und Ex 21,37). So bildet die

Umkehr des bisherigen Lebenswandels ein weiteres, wichtiges Erfahrungsmoment christlicher Gotteserfahrung. Das Beispiel des Zachäus zeigt, dass der Mensch, wenn er sich von Gott – ob bewusst oder unbewusst – abwendet, sich verirrt in den Ausweglosigkeiten, Irrwegen und Machenschaften des Bösen. Doch zeigt die Erzählung auch, dass Gott nicht einfach vom Menschen ablässt. Vielmehr ist er es, der den Verirrten zurückholt, der den Sünder aus seinem falschen Wandel herausholt und ihm die Möglichkeit zu einem neuen Anfang gibt.

Das Motiv des Herauslösens oder ‚Freikaufs‘ der Verirrten, der Heimholung der Verlorenen durch Gott aus dem Bereich der Sünde in den Bereich des Heils und Lebens ist bereits im Alten Testament grundgelegt. So spricht etwa Jesaja davon, dass Jahwe das in die Irre gegangene Volk aus der Versklavung in die falsche Lebensweise „freikaufte“ (Jes 43,3) und dass Jahwe selbst die „Knechtschaft“ leistet, mit der all das weggeschafft werden muss, was sein Volk von ihm trennt (vgl. Jes 43,25). Im Neuen Testament ist dieses Motiv geradezu das Leitmotiv, das über der Sendung Jesu steht. Besonders deutlich wird es in den Gleichnisreden, die vom Suchen und Finden des Verlorenen (vgl. etwa Mt 18,12–14; Lk 15,3–7) erzählen. Jesus ist gesandt die Verlorenen zurückzuholen. In seiner Zuwendung manifestiert sich das Kommen Gottes in diese Welt in einer solch heilvoll-befreienden und offen-wahrhaftigen Weise, dass dem Sünder die Augen für die Abgründigkeit seines verkehrten Lebenswandels geöffnet werden und ihm zugleich der Blick frei wird für eine Umorientierung seines bisherigen Lebens und für einen ernsthaften Neubeginn in der Gemeinschaft mit dem verzeihenden, unverbrüchlich treuen Gott. Durch Jesus und die ihm nachfolgenden Menschen wird der Sünder herausgefordert, sein Leben radikal zu ändern und sich von Jesu Geist den Weg in eine verheißungsvolle und erfüllte Zukunft weisen zu lassen. Dass dem Menschen dies gelingen kann, dafür hat Jesus sein Leben bis zum Tod eingesetzt, den er gerade durch jene fand, die sein Angebot zur Umkehr ausschlugen, weil sie den Mächten und Sicherheiten dieser Welt mehr trauten als Gott.

3.6 Das Moment des „Glaubens“

Die durch Jesu liebende Zuwendung bewirkte grundlegende Umkehr im Lebenswandel des Zachäus zeigt, dass Zachäus Jesus vertraut bzw. seinem Wort und seinem Handeln Glauben schenkt. Der Glaube bildet denn auch eines der fundamentalsten Erfahrungsmomente christlicher Gotteserfahrung.

Bereits im Alten Testament besagt Glaube soviel wie den Verheißungen, Weisungen und Führungen Gottes Vertrauen zu schenken. So reagiert Abraham auf Jahwes Weisungen in Vertrauen, Hoffnung und Gehorsam (vgl. Gen 22,12); Paulus nennt ihn deshalb den „Vater des Glaubens“ (Röm 4,11). Moses, der große Führer des jüdischen Volkes, wird durch sein Vertrauen und Hören (seinen Gehorsam) auf Gottes Wort zum Befreier seines Volkes (vgl.

Ex 3,16 f.). Schließlich erweisen sich die Propheten durch ihr standhaftes Beharren und unumstößliches Vertrauen in Gottes Ratschlüsse als Tröster Israels (vgl. etwa Jes 40,27–31).

Auch im Neuen Testament versteht man unter dem Glauben, dass der Mensch dem Heilsangebot Gottes, das ihm in der Gestalt Jesu Christi entgegengebracht wird, Vertrauen schenkt, es annimmt und Gott dabei ganz sein Herz schenkt (genau das besagt ja das lateinische Wort „credere“ = „cor-dare“). In diesem Sinne ist Glaube die radikale Antwort des Menschen auf Gottes Liebe und Heil in Jesus Christus.

Dieser Glaube bewährt sich im Leben, wie das Beispiel des Zachäus und vieler anderer im Neuen Testament geschilderten Gestalten zeigt. Sie alle werden nicht durch Jesus enttäuscht: sei es, dass er Kranke heilt oder Besessene von Dämonen befreit; sei es, dass er sich einsetzt für die gesellschaftlich wie religiös verachteten Sünder oder – wie im Falle des Zachäus – für die Zöllner. Immer können die Menschen auf sein Handeln vertrauen und seinem Wort Glauben schenken.

Wenn etwas für Jesus charakteristisch ist, so ist es wohl die Tatsache, dass sein Verhalten, sein Auftreten, sein Wort, ja überhaupt sein Leben einschließlich seines Todes höchst glaubhaft ist. Gerade die Offenheit, Redlichkeit und Wahrhaftigkeit seines Denkens, Sprechens und Handelns, die Ernsthaftigkeit seiner Anteilnahme am Schicksal der Menschen, sein Eintreten für das scheinbar unwerte Leben, kurz, die Authentizität seines Lebens und seiner Botschaft bewegen die Menschen, Jesus zu vertrauen, und lassen sie zu dem Glauben kommen, dass in ihm Gott selbst sich in der Gestalt eines Menschen dieser Welt zuwendet.

Durch Gottes heilvoll-erlösende Zuwendung zu den Menschen in der Gestalt Jesu Christi ist den Menschen die Möglichkeit gegeben, in ein neues Verhältnis zu Gott zu treten. Dieses neue Verhältnis, diese neue Beziehung zu Gott wird im Neuen Testament beschrieben als neues Sein in Christus (vgl. 2 Kor 5,17; Gal 2,20), d. h. als ein Leben in und aus seinem Geist, als Teilhabe an seinem Geschick (vgl. Röm 6,4–11). Vor allem aber wirkt der Glaube die Rechtfertigung des Sünders (vgl. Röm 1,17; 3,21–31; 4,13; Gal 3,15–18). So gesehen, gibt uns der Glaube geradezu eine neue Wirklichkeitsgrundlage: „Glaube ist eine Art zu leben, nämlich in Gott und vor Gott zu leben, als unserem Ursprung und unserer Zukunft, als unserem Geheimnis, das in uns gegenwärtig ist und als in allen Menschen und Dingen gegenwärtig erfahren werden soll.“¹⁸

Am Ende unserer Ausführungen zu einer Phänomenologie christlicher Gotteserfahrung, in dessen Verlauf wir sechs grundlegende Erfahrungs-

¹⁸ Günter STACHEL, Art.: „Glaubensvermittlung“, in: Ulrich RUH (Hg.), Handbuch religiöser Gegenwartsfragen, Freiburg u. a. 1986, 150–155, 151.

momente christlicher Gotteserfahrung am Beispiel der Zachäus-Erzählung (Lk 19,1–10) herausgearbeitet haben – die Erfahrung des Staunens, des Heils, der Liebe, der Freude, der Umkehr und des Glaubens –, soll der Hinweis stehen, dass christliche Gotteserfahrung sich gerade nicht nur auf jene Erfahrungen beschränkt, die Menschen mit Jesus während seiner irdischen Lebenszeit gemacht haben. Vielmehr haben viele Menschen in der zweitausendjährigen Geschichte des Christentums durch ihr Denken, Sprechen und Handeln, ja durch ihr Leben überhaupt die Erfahrung bezeugt, dass dieser Jesus von Nazareth, den die Kirche als Sohn Gottes bekennt, lebt und die Menschen, die in und aus seinem göttlichen Geist leben, zu einem erfüllten Leben führt. Immer dann, wenn es Menschen gelingt, aus Jesu Leben spendendem Geist zu leben, können sie dazu beitragen, dass auch in unserer Zeit noch den Menschen christliche Gotteserfahrung und darin die Erfahrung des göttlichen Ursprungs allen Seins und Lebens als Antwort auf die Frage nach dem Menschen und der Welt zuteil werden kann.

Verbum Caro

Inkarnation als Schlüsselbegriff christlicher Weltdeutung

Zusammenfassung: Fleisch bezeichnet in der Spur von Hans JONAS und Michel HENRY die Gegebenheit des Geistes nicht als absoluter Selbstbesitz, sondern als *Leben*. Leben umfasst die subjekthafte Ermächtigung, aber auch die Erfahrung undurchschaubar prägender, ja, determinierender Verknüpftheit jedes Menschen mit allen anderen lebendigen Wesen. Daraus ergibt sich ein realistisches und dramatisches Verständnis menschlicher Freiheit (auch des Willens), der Erlösung, der Kirche und der Sakramente als zeitgemäße Adaption des Inkarnationsbegriffs.

Abstract: This interpretation of incarnation concentrates on the meaning of „flesh“. Following the phenomenological view of Hans JONAS and Michael HENRY „flesh“ is understood as the special form of existence wherein consciousness is always embraced by the sombre roots which connect man to every other living being of past and future. This sceptical anthropology includes a realistic and dramatic view on mankind, on salvation, on the church, on Christian anthropology (including the question of free will), on the theology of grace and the sacraments.

1. Inkarnation als Schlüsselbegriff

Man wird heute schnell Konsens darüber erreichen, dass christlicher Glaube erzählt werden muss, weil die Vielfalt biblischer Lebensgeschichten mit Gott eine vielfältige Adaption durch Menschen in der gegenwärtigen pluralen Lebenswelt ermöglicht. Damit entspricht das narrative Programm dem inkarnatorischen Grundinteresse des Christentums. Wie aber ist dieses inkarnatorische Grundinteresse näher zu bestimmen? Dazu bedarf es statt der narrativen Entfaltung einer begrifflichen Konzentration. Der Begriff der Fleischwerdung des göttlichen Wortes ist ein Konzentrationsbegriff. Mit dem Begriff der Inkarnation ist in der äußersten Abkürzung eine *Ultrakurzformel des christlichen Glaubens* gegeben. Man könnte durchaus sagen, das Christentum ist die Religion, die vom jüdisch-griechischen Monotheismus aus den Glauben an die Menschwerdung Gottes bekennt, ohne dabei auf das Niveau einer heidnisch-mythologischen Vermengung von Gott und Welt zurückzufallen.

Während der Weg der Erzählung das Christliche in die Weite des Humanums hinein entfaltet, zielt die Bemühung des Begriffs darauf, das Spezifische und Unterscheidende des Christentums gegenüber dem allgemein Humanen herauszuarbeiten. Um aber diese Funktion erfüllen zu können, muss das Spezifische und Unterscheidende nicht nur auf den Begriff gebracht werden. Es

muss auch gezeigt werden, dass dieser Begriff nicht eine vorwitzige Abstraktion ist, kein Ideologem, mit dem die Breite der Glaubenserfahrungen illegitim verkürzt wird, es muss – mit anderen Worten – gezeigt werden, dass der gefundene Begriff wirklich in der Lage ist, die ganze Breite der Erzähl- und Erfahrungsbereiche miteinander zu verknüpfen und so dem Verstehen das Spezifische der christlichen Gotteserkenntnis aufzuschließen. Ein so verstandener Schlüsselbegriff verknüpft Einzelerkenntnisse des christlichen Glaubens zu einem Ganzen und wirkt verbindend und integrierend zwischen den einzelnen Lehrstücken der Dogmatik. Er schließt die Vielfalt des Glaubens für das Verstehen auf.

2. Die implizierten Inhalte des Inkarnationsbegriffes

Semantisch umfasst der Begriff der Inkarnation eine Reihe christlicher Überzeugungen, um sie in einer pointierten Weise zu deuten:

(1) Vorausgesetzt wird zunächst einmal die *Präexistenzchristologie*. Jesus Christus ist der ewige innergöttliche Logos. Damit ist einer ontologischen „Christologie von unten“, die nicht nur erzähllogisch beim Menschen Jesus einsetzt, sondern die im Anschluss an Phil 2,9 die Göttlichkeit Jesu adoptianistisch als Konsequenz seines menschlichen Lebens verstehen will, der Weg abgeschnitten.¹ Die im mühsamen Ringen der Alten Kirche gewonnenen christologischen Einsichten zur Art der Gegenwart Gottes in Jesus Christus implizieren wesentliche Einsichten einer christlichen Anthropologie im allgemeinen: Der Mensch wird nicht durch Grundüberzeugungen, durch seine Tugend und von sich aus ein Wesen der Unmittelbarkeit zu Gott, sondern Gott muss Mensch werden, wenn in der Menschheit das Göttliche erscheinen soll. Die augustinische Position in der Auseinandersetzung mit dem so genannten Pelagianismus kann als Adaption der in der Christologie gewonnenen Grundeinsicht über die Art der göttlichen Wirksamkeit am Menschen

¹ Mit „Präexistenzchristologie“ wird traditionell und terminologisch sehr unglücklich die Glaubenswahrheit ausgedrückt, dass die in Jesus Christus vollkommen erschienene göttliche Wahrheit trotz ihrer Gebundenheit an eine kontingente menschliche Biographie ungeminderten göttlichen Ursprungs und Wesens ist und eben so von Ewigkeit in Ewigkeit gültige Wahrheit. Die historische Genese dieser Vernunftseinsicht und ihre metaphorische Artikulation als Argumente gegen ihre Geltung in Stellung zu bringen, ist nicht nur historisch so fragwürdig wie die immer noch kolportierte Hellenisierungsthese Adolf von HARNACKS, es setzt dogmatisch auch eine völlig unbegründete Überzeugung voraus, von der Historiker und Exegeten immer wieder heimgesucht werden, dass nämlich der Nachweis der historischen Entstehung einer Überzeugung ohne weiteres deren Geltung beschränkt oder gar vollkommen in Frage stellt. Eine sehr treffliche Darstellung der zeitgenössischen Diskussion zur überzeitlichen Geltung Jesu Christi liefert Manfred GERWING (DERS., Jesus der ewige Sohn Gottes, in: ThGl 91 [2001] 224–244). Ausführlich macht mit den Positionen der Gegenwart zur Präexistenzchristologie vertraut: Rudolf LAUFEN (Hg.), Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi, Paderborn 1997.

gedeutet werden: Vergöttlichung des Menschen ist das Werk des menschenwerdenden Gottes, nicht des sich zur Gottheit aufschwingenden Menschen.

(2) Die Inkarnationstheologie setzt weiterhin die *Sohneschristologie* voraus. Das fleischgewordene Wort ist nicht irgendetwas Erscheinendes göttlichen Ursprungs, sondern im strengen Sinne *Gott selber*. Genau diese Einheit mit Gott deutet das Glaubensbekenntnis von Nikaia als den wesentlichen Gehalt des neutestamentlichen Sohnesbegriffs: „Gott von Gott, Licht vom Lichte, wahrer Gott von wahrem Gott.“²

(3) Vorausgesetzt wird weiterhin eine *Sendungschristologie*: Die Menschwerdung des Logos hat eine von Gott ausgehende *soteriologische Funktion*. Das macht es möglich, den Prolog des Johannesevangeliums in Verbindung bringen mit der spätalttestamentlichen Erzählung von der göttlichen Weisheit (*chôkmah*) als der wesentlichen Gestalt innerweltlicher Heilswirksamkeit Gottes³: Wo Gott in der Welt gegenwärtig ist, da inspiriert und erleuchtet er Menschen, seiner Weisung zu folgen und auf diesem Weg zu einer Steigerung der menschlichen Lebenskraft vorzudringen bis hin zur „Fülle des Lebens“ (Joh 10,10).

(4) Schließlich wird die Theologie der *Mensch-Werdung Gottes* vorausgesetzt. Die bisherigen christologischen Begriffe thematisieren den göttlichen *Ursprung Jesu* und mithin die Legitimation des Anspruches Jesu. Der Begriff der Menschwerdung fokussiert dagegen das *Ziel des Handelns Jesu*. Das Ziel ist das Heil der Menschen. Das Modell eines *Tausches* (*καταλλαγῆ/συνάλλαγμα/commercium*) ist für die Soteriologie der griechische Patristik bestimmend⁴: Die *Annahme* der Menschennatur durch Gott bedeutet irgendwie die Vergöttlichung (*θεώσις*) der Menschheit. IRENÄUS VON LYON arbeitet in seiner Soteriologie mit der Vorstellung, eine neue Einheit der ganzen Menschheit untereinander und mit Gott entstehe mit der Geburt Gottes als Mensch dadurch, dass die Menschheit unter dem neuen Haupt des menschengewordenen Gottes zusammengefasst werde (*ἀνακεφαλαίωσις/recapitulatio*).⁵ Auf dieses neue Haupt bezieht sich die erlöste Menschheit als auf den *typos* der heilen Schöpfung und setzt so die Herrschaft des neuen Hauptes alltäglich im Leben um. Die in der Geburt Gottes als Mensch begründete ontologische Vereinigung von Gottheit und Menschheit wird geschichtlich pädagogisch verwirklicht als *Angleichung* an das Vorbild Jesu. Ein anderer großer Denker der griechischen Patristik, GREGOR VON NYSSA, beschreibt die erlösende Wirkung der Menschwerdung Gottes als „*admirabile commercium*“, als einen

² DH 125.

³ Rudolf SCHNACKENBURG sieht in der jüdischen Weisheitsspekulation „die treffendste Sachparallele“ (DERS., Das Johannesevangelium I, Freiburg 1972 [HTHKNT IV/1] 260).

⁴ IRENÄUS VON LYON, *Adversus haereses*, 3, 19, 1 (um 220); ATHANASIUS, *De incarnatione Verbi*, 54 (um 318): „Der Logos ist Mensch geworden, damit wir vergöttlicht werden.“

⁵ IRENÄUS VON LYON, *Adversus haereses*, 5, 12, 4f.

Tausch: Gott nimmt –so der Platoniker GREGOR– nicht das Wesen eines einzelnen Menschen an, sondern das Wesen der Menschheit insgesamt, also das geistige Wesen der einen menschlichen Natur, und begründet dadurch die Möglichkeit eines physisch-pharmakologischen Prozesses der Höherbildung der empirischen Menschheit.⁶

(5) Außer dieser soteriologisch-teleologischen Perspektive der Menschwerdung kann der Begriff auch in einer im engeren Sinne *theo-logischen Perspektive* beleuchtet werden: Dass Gott in der Heilsgeschichte mit den Menschen selber etwas *wird*, impliziert den Bruch mit einem klassisch natürlich-theologischen Monotheismus, dessen Gottesbegriff gerade durch die Bedürfnis- und Werdelosigkeit gekennzeichnet ist. Das Christentum muss die Identifikation von Werden und Bedürftigkeit zurückweisen. Gerade der vollkommene Gott kann werden, ohne dadurch seine Vollkommenheit zu verlieren, ja Gottes Vollkommenheit manifestiert sich vielmehr in der göttlichen Lebendigkeit der Zuwendung und des zugewandten Werdens.

Alle bisher genannten semantischen Momente des Inkarnationsbegriffes sollen im Folgenden ohne weiteres vorausgesetzt werden. Der Interpretationsfokus soll jedoch auf ein Begriffsmoment gerichtet werden, das in der Gegenwartstheologie eher in den Hintergrund tritt. Der Wortlaut von Joh 1,14 als der entscheidenden biblischen Bezugsgröße der Inkarnationstheologie lautet:

Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο
Et Verbum caro factum est
Und das Wort ist Fleisch geworden

An diesen Vers schließt sich der Begriff der *σάρκωσις* *incarnatio* an. Er deutet den der Sache nach vorausgesetzten christologischen Begriff der Menschwerdung in einer bestimmten Weise, indem er die angenommene menschliche Natur des Logos *Fleisch* nennt, was sowohl anthropologisch als auch soteriologisch aufschlussreich ist.

3. Der spezielle Focus des Inkarnationsbegriffes

Es still geworden in der Theologie um das rohe Fleisch, die *σάρξ*. Zu deutlich ist der Begriff mit einer ausgesprochen unmodernen, skeptischen Anthropologie verbunden. Das hebräische *bāsar* thematisiert den Menschen unter den Aspekten von Hinfälligkeit, Bedürftigkeit, der verwandtschaftlichen Verbundenheit und Sterblichkeit.⁷ Noch negativer ist das neutestamentliche *σάρξ* konnotiert: *Σάρξ* ist zwar auch die leibliche *conditio humana*: Der Mensch

⁶ Adolf von HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 2, Tübingen 1909, 167.

⁷ Hans Walter WOLFF, Anthropologie des Alten Testaments, Gütersloh 1974, 49–56.

existiert „ἐν σάρκι“ (2 Kor 10,3). Aber das Fleisch verführt auch dazu, selbst zum *anthropologischen Programm* gesteigert zu werden. Aus dem Leben „ἐν σάρκι“ wird das Leben „κατὰ σάρκα“. ⁸ So in seinem Rang entartetes Fleisch partizipiert an der scheinbar selbständigen Mächtigkeit der Sünde (ἁμαρτία). ⁹ Die Vulgata übersetzt „σάρξ“ mit dem lateinischen „*caro*“, damit die entseelte Materialität des rohen Fleisches betonend.

Aber auch mit der menschlichen Situation des „ἐν σάρκι“ tut sich das christliche Denken immer wieder schwer. Ist es der Selbsterfahrung des menschlichen Geistes im wahren Erkennen, guten Wollen und in der Wertschätzung des Schönen nicht zuwider, alles Schöne, Gute und alle Wahrheit nicht unmittelbar geistig zu verstehen, sondern immer nur als Eigenschaft von Leibern, die nie ganz schön und gut sind, sondern bestenfalls unvollkommene Erscheinungen von Wahrheit, Güte und absoluter Schönheit? Und ist die Abhängigkeit des menschlichen Erkennens vom sinnlichen Wahrnehmen nicht tief demütigend für einen Geist, den die bunte Vielfalt des Angesehenen immer verwirrt bei seinem Bestreben, eindeutige Begriffe zu bilden? Es sind diese Erfahrungen, die mit dem Idealismus den griechischen, den kirchlichen, aber auch einen modernen Leib-Seele-Dualismus befördert haben.

Eine frühe christologische Adaption des Leib-Seele-Dualismus ist der heute haeresiologisch so genannte *Doketismus* ¹⁰. Nur dem Schein (δόκησις) nach *erscheint* Gott als Mensch, um der an die sinnliche Wahrnehmung gebundenen Menschheit in dem Erscheinen eines Leibes offenbar werden zu können. Er hat aber nicht wirklich ein Menschenschicksal, muss sich keiner schmerzhaften Geburt aus einer Frau unterwerfen und schon gar nicht am Kreuz den Schmachtod erleiden. Gott *wird* nicht Mensch, sondern erscheint in Menschengestalt.

Der Basissatz der Inkarnationstheologie Joh 1,14 (Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο) weist jede Spielart des *Doketismus* ab. Wie aber soll man das ἐγένετο im Blick auf das Angenommene, also im Blick auf das Fleisch, verstehen? Eine Gruppe von Möglichkeiten ist dem Doketismus noch innerlich verwandt:

⁸ Röm 8,4f.; 1 Kor 1,26; 2 Kor 1,17; 2 Kor 10,2; 11, 18.

⁹ Röm 7,4.25.

¹⁰ IGNATIUS VON ANTIOCHIEN (gest. um 110) muss bereits am Beginn des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts die wahrhafte Fleischwerdung Gottes gegen mächtige gnostisierende Strömungen verteidigen: Christus ist wahrhaft (ἀληθῶς) unter Pontius PILATUS gekreuzigt, hat wahrhaft gelitten, ist wahrhaft auferstanden und ist auch nach seiner Auferstehung noch im Fleische (μετὰ ἀνάστασιν ἐν σαρκί; Brief an die Smyrner, 1–3). In seinem Brief an die Trallianer expliziert IGNATIUS näher, was er unter Fleischwerdung versteht, nämlich menschliche Abstammung, Geborensein von einer Frau, Nahrungsabhängigkeit, Leidensfähigkeit und Sterblichkeit (Brief an die Trallianer, 9,1). Gegen alle gnostisierenden Christologien wird IRENÄUS VON LYON mit seinem Hauptwerk *Adversus haereses* im ausgehenden zweiten Jahrhundert zum Hauptverteidiger der fleischlichen Menschwerdung Gottes im Altertum.

Monophysitismus, Apollinarismus und die monotheletische Lösung des Problems der Einwohnung des göttlichen Logos im Menschenfleisch. Der göttliche Logos lebt in der Leibeshülle eines Menschen, die ihm aber noch viel fremder ist als der Geistseele des Menschen der fleischliche Menschenleib je fremd sein kann. Geistige Regungen, Wollen und Begehren, das dem fleischlichen Menschenleib entspringt, *θελήματα* wie Furcht, Angst, Sehnsucht empfindet Jesus nicht. Die Menschennatur bleibt Gott so äußerlich, wie ein angelegtes Kleid dem Ich äußerlich bleibt.

Fast sieben Jahrhunderte ringt die Kirche um das rechte Verständnis des „ἐγένετο“: Im Ergebnis gelangt sie zu einer sehr starken Deutung der Werdeaussage: Menschwerdung ist keine Verkleidung des ewigen Gottes, sondern *Annahme und Durchdringung* eines Menschseins mit seinem fleischlichen Leib und seiner Geistseele durch den göttlichen Logos.¹¹

4. Inkarnationssoteriologien

Es waren auch soteriologische Motive, die das Konzil von Chalcedon (451) zur Verteidigung der Leiblichkeit der Menschwerdung Gottes gegen die alexandrinischen Monophysiten veranlassten¹²: Die Fleischwerdung Gottes ist Annahme des menschlichen Fleisches in einer doppelten Bedeutung: (1) Es ist zunächst Annahme im Sinne der faktischen Verbindung eines leiblich-seelischen Menschen mit dem göttlichen Logos. (2) Hierin erblickt vor allem die griechische Tradition zugleich eine soteriologische Annahme im Sinne einer *acceptatio* nicht alleine des einzelnen Menschen, sondern der gesamten Menschheit, deren Glied der einzelne Mensch ist.¹³ Entsprechend der spätantiken Metaphysik spricht man allerdings nicht wie im 19. Jahrhundert von der einen „Menschheit“, sondern von der „Menschennatur“, die sich in der Gesamtheit aller vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Menschen

¹¹ Ausgehend von der Definition von Chalcedon (451: „[...] ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν ἐκ φύξης λογικῆς καὶ σώματος [...]“: DH 301) präzisieren die Konzilsväter des 3. Konzils von Konstantinopel im Jahre 681: Bei der Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur bleiben die Eigentümlichkeiten (τῆς ιδιότητος ἐκατέρας φύσεως) beider Naturen gewahrt.

¹² Dementsprechend erklärt LEO I. in seinem *Tomus ad Flavianum*, der vom Konzil von Chalcedon dem Symbolon zustimmend beigelegt wurde: „*Et ad solvendum condicionis nostrae debitum naturae inviolabilis natura est unita passibili ut, quod nostris remediis congruebat, unus atque idem mediator Dei et hominum homo Christus Iesus et mori posset ex uno, et mori non est altero [...]*“ (Tomus Leonis, vv 57–60; DH 293). GRILLMEIER sieht darin eine Rezeption des ursprünglich von GREGOR VON NAZIANZ (gest. 390) formulierten soteriologisch-christologischen Axioms „*quod non est assumptum, non est sanatum*“ (Epistula 101, ad Cledonium; Alois GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 1, Freiburg 1990, 740f.).

¹³ Raymund SCHWAGER, *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, München 1986, 77–93.

verwirklicht. Menschennatur meint aber keineswegs etwas rein Physisches, sondern die geistige Einheit und Verstehbarkeit der Menschheit als ganzer.

Vor allem im 19. Jahrhundert bestand auch in den westlichen Kirchen eine große Neigung die Inkarnation Gottes als zentrales Ereignis der Erlösung zu deuten, als Annahme der Menschheit als ganzer, aus der sowohl eine optimistische Perspektive für jeden einzelnen als auch für die Kultur-, Bildungs-, ja Weltgeschichte der einen Menschheit abgeleitet werden konnte. Insbesondere die anglikanische Theologie des 19. Jahrhunderts erblickte im Inkarnationsbegriff das Offenbarwerden der umfassenden ursprünglichen Einheit Gottes mit der Welt (*unio*), die in Schöpfung, Heilsgeschichte und Vollendung ihre zeitliche und geschöpfungsgemäße Entfaltung findet.¹⁴ Im Lichte der ins Ziel laufenden Heilsgeschichte aber wird Weihnachten als das eigentliche Fest der Erlösung erkannt, weil das Fest der Menschwerdung Gottes den schon vor der Erschaffung der Welt feststehenden erlösenden Einheitswillen Gottes in Bezug auf die Welt zum Festinhalt hat.

Der mit der Weltgeschichte eins gewordene Gott trägt als mensch gewordener auch die säkulare Abwendung der Menschheit vom jenseitigen Gott noch mit.¹⁵ Gott lebt nicht anders zum Heil der Welt als in dieser von ihm ursprünglich gewollten Einheit mit der Welt. Inkarnation ist für eine entsprechend akzentuierende Theologie keine göttliche Maßnahme, die durch die faktische Sündhaftigkeit der Menschheit veranlasst wurde¹⁶, sondern entspringt dem absoluten Willen Gottes zur Verwirklichung seines Einswerdens mit der Menschheit.

¹⁴ Ulrike LINK-WIECZOREK, Inkarnation oder Inspiration? Christologische Grundfragen in der Diskussion mit britischer anglikanischer Theologie, 1998, 40–77.

¹⁵ Eine entsprechende Deutung der Inkarnation im Sinne einer Säkularisationstheologie findet sich etwa noch 1962 beim jungen Johann Baptist METZ (DERS., Weltverständnis im Glauben. Christliche Orientierung in der Weltlichkeit der Welt, in: Geist und Leben 35 [1962] 165–184).

¹⁶ Berührt wird hier der mittelalterliche Schulstreit um die von der skotistischen Schule vertretene „absolute Inkarnation“, die unabhängig von der Sünde Adams dem ursprünglichen Willen Gottes entspricht. Die vermeintlich so eindeutige Positionierung des Aquinaten als eines Vertreters der bedingten Inkarnation ist allerdings so eindeutig nicht: THOMAS vermeidet zwar die Spekulation darüber, was gewesen wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte. Vor allem verweigert er sich einer menschlich-rationalen Ableitung des faktischen Heilshandelns Gottes aus einer vermeintlichen Einsicht in das göttliche Wesen (STh III, q.1, a.3, corp.). Wo er aber nicht über die faktische Inkarnation, sondern über deren Angemessenheit nachdenkt, stimmt auch THOMAS dem Gedanken zu, dass die Inkarnation Gott zutiefst gemäß ist (STh III, q.1, a.1: „*Utrum fieri conveniens Deum incarnari*“). Was aber Gott gemäß ist, also seinem Wesen entspricht, ist auch von ihm zu erwarten. Was aber zu erwarten und zu erhoffen ist, ist nicht abzuleiten, wenn, aus der Position des Menschen gesehen, Gott nicht der Freiheit beraubt werden soll. Es ist also vor allem die Würdigung der ontologisch richtigen Stellung des Menschen, die THOMAS eine Spekulation über die Gründe des Handelns Gottes verbietet. Der Mensch durchschaut Gott nicht. Er nimmt liebend und dankbar sein Handeln an. In der Annahme aber erkennt er dessen Angemessenheit und Richtigkeit.

So umfassend *unio-orientierte Theologien der Inkarnation* Gottes unbedingtes Heilswirken für und in der Welt denken können, so schwer müssen sie sich notwendigerweise damit tun, dass im Kontext des Inkarnationswortes aus dem Johannesprolog explizit von der Ablehnung Jesu durch die Menschen die Rede ist:

„Er kam in sein Eigentum,
aber die Seinen nahmen ihn nicht auf.“ (Joh 1,11)

Es ist diese Erfahrung der von Gott ermöglichten negativen Mächtigkeit des Menschen gegenüber Gott, die der theologischen Kritik an einer Inkarnationssoteriologie der Einheit von Gott und Welt immer neu Nahrung gibt. Unter dem Schatten der Erfahrung menschlicher Bosheit und Niedertracht erscheint eine *nur* weihnachtliche Erlösungstheologie unzureichend, gilt es doch nicht nur vom göttlichen Heils- und Einheitswillen zu sprechen, sondern eben auch von der Mächtigkeit menschlichen Widerstandes gegen Gottes Heilswillen und von der Überwindung dieses Widerstandes durch das Handeln, Leiden und Sterben Jesu. Erlösungstheologie muss nicht alleine *karfreitags* sein, schon gar nicht in der Weise eines juristischen Sühnedenkens. Sie muss aber notwendig immer *auch karfreitags* sein. Sie muss nämlich davon sprechen, dass das Heilshandeln Gottes nicht nur seinen Willen zu Einheit mit Welt und Menschen einschließt, sondern dass der liebende Wille Gottes zur Einheit die blutig erlittene Ablehnung dieses Einheitswillens umfasst; ja, dass die von Gott gewollte und herbeigeführte Einheit von einer Art ist, die den äußersten Willen zur Ablehnung und Trennung in ihrer Bejahung des anderen mitumfasst.

Das Fleisch ist Symbol der bleibenden spannungsvollen Differenz zwischen Gott und der Menschheit als Möglichkeitsbedingung der spezifisch göttlichen Art, Einheit zu realisieren als Einheit in gewährter Verschiedenheit und respektierter Freiheit. Die Deutung der Menschwerdung als Fleischwerdung betont die konflikthafte, spannungsvolle Dimension des Erlösungsgeschehens: Einkehr Gottes in die Welt ist nicht einfach nur hochzeitliche Versöhnung, sondern Einkehr Gottes in „sein Eigentum“, das sich dem Schöpfer aber, wie der Johannesprolog selber sagt, entfremdet hat und ihn zurückweist. Die genetisch alle Menschen einenden evolutiv gewordenen Natur wartet nicht neutral auf ihre Vergöttlichung, sondern setzt dieser Vergöttlichung den in die Gene sedimentierten Habitus des gewalttätigen Überlebenskampfes entgegen.¹⁷ Davon muss eine dramatische Inkarnationstheologie sprechen.

¹⁷ Die biologischen Theorien zur Entstehung menschlichen Lebens ermöglichen ein vertieftes Verständnis von Schöpfung als der von Gott inaugurierten und dauernd getragenen Entstehung des Gott Fremden aus Gott auf Wegen und in Prozessen, die es dem Geschaffenen erlauben, sich seinen göttlichen Ursprung zu verhüllen, um so ihm gegenüber erst frei werden zu können.

5. Dramatische Inkarnationssooteriologie

Fleisch als anthropologischer Begriff ist demütigend: Die großen Erfahrungen des Geistes, die Erfahrung der Freiheit und der Subjekthaftigkeit bleiben durch die menschliche Leibhaftigkeit gebunden an diese anderen Erfahrungen von Bedingtheit: von determinierender Herkunft, physischer Begrenztheit und sterblicher Endlichkeit. Notorisch halten Hirnphysiologen Theologen und Philosophen die neuerdings mess- und bildlich darstellbaren physischen Prozesse des Gehirns vor Augen und behaupten immer hemmungsloser, neben den beschreibbaren, determinierten physischen Prozessen existierten weder Freiheit noch Bewusstsein und ergo auch kein Person- oder Subjektsein.¹⁸ Die dabei oft zu spürende Lust an der Provokation ist wie ein moderner Nachhall der uralten Debatten, die alle um die alten Problem des Zueinanders von Leib und Seele, von Körper und Geist, von Natur und Individuum kreisen.

Der anthropologische Begriff „Fleisch“ erscheint wie der Schatten der Erlösungsaussagen: Die Erlösung eint die ganze Menschheit in ihrer Beziehung zu Gott. Das Fleisch aber konstituiert bereits zuvor eine unerlöste Einheit der Menschheit und der sie hervorbringenden Natur: Stoffwechsel, Abstammung, genetische Determination und die Begierde, selber zu zeugen und zu gebären, verbinden den Menschen mit der Natur und der Menschheit als Naturzusammenhang. Selbst da, wo Menschen lieben, trägt ihre Liebe die Züge der evolutiven Determination und der mimetischen Fixierung: Die Biologen sprechen von eigennützigen Genen (*selfish genes*)¹⁹, die das menschliche Verhalten determinieren. Der Kulturtheoretiker kann aufzeigen, wie die schönste Liebeslyrik dem Grundgesetz des triangulären Begehrens folgt: Das geliebte Gegenüber wird von mir begehrt, weil andere es begehren. Mein Begehren ist *Nachahmung* (μίμησις) fremden Begehrens.²⁰

Die patristische Theologie der Fleischwerdung Gottes betont entgegen

¹⁸ Besonderes Aufsehen haben Experimente von Benjamin LIBET aus den frühen achtziger Jahren erregt: Im Gehirn ist die gefallene Entscheidung für eine Handlung bereits als „symmetrisches Bereitschaftspotential“ messbar, *bevor* eine Entscheidung bewusst artikuliert und begründet werden kann. Geistige Bewusstseinsprozesse laufen den determinierten und determinierenden Gehirnleistungen hinterher. *Nachträglich* zum Faktum konstruiert das Gehirn dessen rationale Legitimation (Michael PAUEN, Willensfreiheit, Neurowissenschaften und die Philosophie, in: Christoph S. HERRMANN u.a. (Hg.), *Bewusstsein. Philosophie, Neurowissenschaften, Ethik*, München 2005, 53–80). Das Bewusstsein erscheint so als täuschender Schein materieller Prozesse, das Ich als eine Konstruktion des vorbewussten Gehirns, die Willensfreiheit als ein Moment an der vom Gehirn erzeugten Fiktion des Ichs.

¹⁹ In der Theorie des „*selfish gene*“ werden alle Lebewesen zu „*survival machines – robot vehicles blindly programmed to preserve selfish molecules known as genes*“ (Richard DAWKINS, *The Selfish Gene*, Oxford 1989, X); R. SCHWAGER, *Erbsünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalypstik* (BMT 4), Münster / Thaur 1997.

²⁰ René GIRARD, *Figuren des Begehrens. Das Selbst und der Andere in der fiktionalen Realität* (BMT 8), Münster / Thaur 1999, 11–60.

einer *unio-theologischen Einheitstheologie* eine spezifische Differenz zwischen Jesus Christus und allem Menschenfleisch: Der menschengewordene Gott Jesus Christus ist „*in allem uns gleich außer der Sünde*.“²¹ Die christliche Glaubensüberzeugung reißt damit auseinander, was PAULUS noch kaum zu trennen vermochte: fleischliche Existenz und die heillos verlorene Differenz gegenüber Gott. Von Jesus Christus her erscheint ein sündenloses Leben im Fleische als *prinzipiell* möglich. Der gordische Knoten menschlicher Vorfindlichkeit in Determination und Mimesis ist lösbar. Aus dieser Perspektive ergeben sich theologie- und kirchengeschichtlich zwei entgegengesetzte Gruppen von Schlussfolgerungen.

(1) Eine erste Perspektive, die asketische, folgert aus der Fleischwerdung Gottes, dass dem Fleisch die Erlösung *zugemutet* werden kann. TERTULLIAN verteidigt die Fleischlichkeit der Erlösung energisch gegen den Gnostizismus. Die konkrete soteriologische Funktion des Fleisches sieht er jedoch im Vollzug dessen, was der menschlichen Leiblichkeit nicht gemäß, sondern zuwider ist.²² Der theologische Grund dieser eigenartigen Zweckbestimmung des Leibes besteht in der Wahrnehmung des Widerspruches zwischen leiblich vermittelten Strebungen einerseits und christlicher Berufung: Stimmt die biologische Auskunft, dass menschliches Zeugungs- und Gebärverhalten tief durchdrungen ist von Konkurrenzimpulsen und damit von einer latenten Gewaltbereitschaft, so wird TERTULLIANs Plädoyer für die Enthaltensamkeit²³ als Zielsetzung für das im Glauben neu orientierte Fleisch verständlich: Das Fleisch ist zu seiner Überwindung bestimmt.

(2) Eine andere Perspektive, die realistische, fokussiert stattdessen die Einsicht, dass Erlösung des Fleisches *einen fleischlichen Weg* nimmt. Im 12. Jahrhundert lehrt die Katharerbewegung Nordfrankreichs die prinzipielle Heilswidrigkeit des Zeugens und Gebärens. Die Synode von Verona (1188) reagiert mit der erstmaligen kirchenamtlichen Feststellung, die Ehe gehöre wie Eucharistie, Taufe und Buße zu den kirchlichen Sakramenten.²⁴ Die heilswidrigen geistigen Regungen, Absichten und Begehren, die dem fleischlichen Menschenleib entspringen (θελήματα), werden nicht durch radikale Negation des Leibes als ihres Ursprunges überwunden, sondern in der Annahme des leiblichen Lebensschicksals und seiner gnadenhaften Durchformung in der Länge eines Menschenlebens. Aus einer konkurrenzorientierten, genegoistischen

²¹ DH 304: „ὁμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας“.

²² De resurrectione carnis, cap. 8: Das Fleisch ist zwar im Heilsplan Gottes die „Türangel des Heils“ (*caro salutis est cardo*), an sich aber ist es „*substantia frivola ac sordida*“. Heilsförmig wird das Fleisch als Medium der göttlichen Mitteilung an den Menschen in den liturgischen Zeichenhandlungen sowie als Medium des geistlichen Handelns und Erlebens des Menschen. Hier nennt Tertullian vor allem Handlungen der sexuellen Askese.

²³ Vgl. TERTULLIAN, De exhortatione castitatis.

²⁴ DH 761.

schen Fortpflanzungsbemühung soll unter dem Beistand des göttlichen Geistes ein vitaler Vollzug der christlichen Gemeinschaft werden²⁵: Die selbstbehauptungsorientierte Fortpflanzungszweckgemeinschaft soll zu einer lebendigen Zelle werden im Leib Christi.²⁶

Die Erlösung des Fleisches erscheint im Lichte dieser Überlegungen als ein nicht alleine pädagogischer Prozess. Als solcher wurde er bereits in der Patristik durchgängig wahrgenommen. Darüber hinaus handelt es sich um einen zutiefst dramatischen Prozess von lebenslanger Dauer: Immer geht es darum, die christliche Grundintuition universaler Liebe unter den Bedingungen leiblicher Existenz zur Erscheinung zu bringen, das heißt unter den Bedingungen von Zähigkeit und Widerständigkeit. Gerade darin aber besteht die Pointe der Botschaft von der Fleischwerdung des Heils, die von altkirchlichen Theologen wie IRENÄUS und TERTULLIAN so überaus energisch verteidigt wurde. Diese Pointe spiegelt sich in der kirchlichen Sakramentenlehre, die ihre Basis in der Grundüberzeugung hat, dass der Leib in seinem sinnhaften Wahrnehmen und Agieren zum Medium der göttlichen Selbstmitteilung zu werden vermag.

6. Inkarnationsanthropologie

Die Pointe menschlicher Existenz im Horizont des Heilswillens Gottes besteht darin, dass Menschen Gottes Liebe in der Gestalt ihrer Leiber zur Erscheinung bringen sollen, obwohl gerade diese Leibgestalt Menschen von Gott und Engeln unterscheidet und deshalb zu Gewalt als der Ablehnung der göttlichen Liebe hinneigt. Sowohl hinsichtlich des einzelnen Subjektes als auch hinsichtlich der universalen Wirkung bleibt menschliches Lieben wegen der Tendenzen des Leibes notwendig eingetrübt und uneindeutig, eine Situation, die die protestantische Tradition mit dem lutherischen „*simul iustus et peccator*“ deutet.

Gefährlich wird es immer da, wo die menschliche Situation der Leiblichkeit nicht akzeptiert und bejaht wird, wo Menschen ihresgleichen als die Abstraktion eines reinen, absoluten Geistsubjektes entwerfen. Der asketische Rigorismus ist dabei die wohl harmloseste Variante der Leibablehnung. Viel bedrohlicher ist, dass im 20. Jahrhundert eine nie dagewesene sexuelle Libertinage einhergeht mit der gleichzeitigen vollkommenen Ausblendung der Leiblichkeit aus der philosophischen Anthropologie seit der Aufklärung.

²⁵ 1 Kor 16–20; Eph 5,21–22.

²⁶ 1 Kor 6,15 stellt den Zusammenhang her zwischen der leiblichen Gemeinschaft der Eheleute und der korporativen Gemeinschaft der Christen, die gemeinsam einen überindividuellen Leib bilden, der vom Heiligen Geist beseelter Leib des Herrn ist. Eph 5,24–23 nimmt den Gedanken auf und erweitert ihn: Das Leben der Eheleute ist Lebensvollzug des Leibes Christi: „τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν;“ (Eph 5,32).

Hans JONAS (1903–1993) kommt das große Verdienst zu, neuzeitlichen Materialismus und Idealismus gleichermaßen als Gestalten einer im Kern gnostizistischen Abstraktion vom lebendigen Leib des Menschen enttarnt zu haben.²⁷ Wo Menschen davon absehen, dass sie in ihrem sterblichen Leib und wegen dieses sterblichen und begrenzten Leibes *lebende* Wesen sind, da droht der intellektuellen Abstraktion die praktische Elimination zu folgen, da droht die Entleibung als Konsequenz der Leiblosigkeit des Denkens. Dieser fatale Zusammenhang begleitet die Moderne seit der Entdeckung des neuzeitlichen Subjekts: Die Französische Revolution versuchte sich mit der Guillotine derer zu entledigen, die sich nicht zur vermeintlichen Freiheit des neukreierten Citoyens aufzuschwingen vermochten. Bis in die Gegenwart scheint es ein ungeschriebenes Gesetz der Moderne zu sein, dass der Herrschaftsanspruch der Vernunft der irrationalen Opferung des vermeintlichen Unvernünftigen bedarf. Immer ist dies der Versuch, die abstrakte Freiheit eines rein geistig gedachten Subjekts durchzusetzen gegenüber der faktischen Verhaftetheit der empirischen Freiheit mit leiblichen, lebensgeschichtlich kontingenten Subjekten.

Gegen den gnostischen Reduktionismus des leibfreien Menschen steht nach dem französischen Phänomenologen Michel HENRY (1922–2002) vor allem die patristische Überzeugung von der Fleischwerdung Gottes, wie sie von IRENÄUS und TERTULLIAN²⁸ so energisch verteidigt wurde. HENRY buchstabiert den Gehalt der Überzeugung von der Fleischwerdung Gottes nach. Ihm geht es dabei nicht zunächst um das christologische und soteriologische Dogma der Menschwerdung, sondern um die anthropologische Analyse des Menschseins: Menschen sind keine leiblosen Geistsubjekte, ihre Leiber sind für sie nicht *Außenwelt*²⁹. Menschen leben, indem die Welt ihnen als *Leiden und Verkosten* affektiv gegeben ist. Fleisch ist das *Ereigniswerden pathischen In-der-Welt-Seins*.³⁰ Als solches kann es einerseits das eigene Empfinden organisieren und erfährt sich insofern als vermögend (*pouvoir*).³¹ Zugleich aber erfährt sich jedes Vermögen als wurzelnd in dem Verfügtsein, durch das das Leben überhaupt erst in das Fleisch kommt. Wo dieser Ursprung jedes menschlichen Vermögens aus einer göttlichen *Gebung* vergessen wird, bleibt alleine die *Angst*, die den Menschen daran erinnert, dass Leben Gabe und also Beziehungsgeschehen ist und nicht herrscherliche *Ipseität* im Rausch ihres

²⁷ Hans JONAS, *Das Prinzip Leben*, Frankfurt 1997, 41 ff. (Neuaufgabe von: *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen 1973, mit neuer Paginierung).

²⁸ Vgl. TERTULLIAN, *De resurrectione carnis*.

²⁹ Michel HENRY, *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*, Freiburg / München 2002, 187.

³⁰ Ebd. 190–199.

³¹ Ebd. 273–283.

pouvoir.³² Wo aber die Angst das Ich belästigt, flüchten sich ganze Gesellschaften in eine Weltsicht des Objektivismus, um nur ja zu vergessen, dass Leben im Wesen Kommunikationsgeschehen ist zwischen dem Geber des Lebens und dem Lebendigen.³³ Die Überwindung der Angst im *Begehren* (*désir*) muss misslingen, wo mit dem energischen Willen zur Fleischlichkeit des Lebens dessen göttliche Herkunft verneint wird und zwei sich so als Außenwelt erlebende Körper bestenfalls einander begegnen können in einer *Synchronie der Spasmen*.³⁴ Genau diese Außensicht auf das eigene Leben tötet das Leben als gesellschaftlich-philosophisches Wissen ab und verkennt die Lebendigen als Objekte.³⁵ Leben kann nur gelingen, wo die leibliche Existenz des Menschen angenommen wird als „Selbstoffenbarung des Lebens“, das als solche seine eigene Rechtfertigung ist.³⁶ Wo diese Selbstoffenbarung des Lebens liebend bejaht wird, da gelangt sie an den Punkt, das eigene Leben als Inkarnation des göttlichen Logos zu begreifen, dessen Leben in das Fleisch kommen will.

7. Konsequenzen

Das Inkarnationsgeschehen wurde hier gedeutet unter dem Aspekt der durch den Inkarnationsbegriff betonten Fleischlichkeit des angenommenen Menschseins. Außer unter der Perspektive des Angenommenen kann das Inkarnationsgeschehen unter der Perspektive der Annahme und des Annehmenen bedacht werden. Diese beiden Perspektiven werden allerdings durch die hier vorgetragene Interpretation in einer bestimmten Weise inspiriert.

(1) Hinsichtlich des *modus incarnationis*, also der Art und Weise, wie Gott vollkommen in Leben und Geschick eines Menschen gegenwärtig wird, impliziert die Betonung der Fleischlichkeit des Geschehens eine dramatische Vorstellung vom Inkarnationsgeschehen selbst: Es ist biographisch-dynamische Durchsetzung Gottes selbst in dem widerständigen und sperrigen Material des Menschseins, das Gott selber als Schöpfung will. So ist die Einkehr

³² Ebd. 298–308.

³³ Ebd. 307.

³⁴ Ebd. 333.

³⁵ Ebd. 345. Lebensweltlich kennen wir das hier analysierte Phänomen als das Verhalten eines Arztes, der das Leiden seines Patienten zwar nicht lindern, aber in seiner mechanischen Kausalität beschreiben kann und daraus für sich selbst die Beruhigung ableitet, die sich aus dem Gefühl der Herrschaft über das Erkannte ergibt. Der den Schmerz empfindende Patient kann diese Beruhigung nicht empfinden, weil der Schmerz von ihm nicht erlebt wird als Phänomen nervlich-hormoneller Prozesse, sondern als massive Erinnerung daran, dass sein Leben nicht die Ewigkeit des rational verfügenden Subjekts ist, sondern zeitweises Ins-Fleisch-Kommen, das als solches herausfordert zur Beziehung auf seine Herkunft und sein Ziel.

³⁶ Ebd. 253.

Gottes in das Fleisch Modell aller Heiligung. Jesus Christus ist der πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς (Röm 8,29). Seine Menschwerdung ist Wirken des göttlichen Geistes im menschlichen Fleisch. So deutet die *Christusenkonomie* zu Beginn des Kolosserbriefes (Kol 1,19) die Menschwerdung als Einwohnung des göttlichen πλήρωμα in dem Menschen aus Nazareth. Und so bekennt erstmalig das Konstantinopolitanum, dass es der Heilige Geist ist, der die Verfleischlichung des Logos bewirkt: Fleisch geworden ist der Logos „aus Heiligem Geist“³⁷. Mit der pneumatischen Interpretation des Inkarnationsgeschehens wird eine Deutung zurückgewiesen, die zwischen dem Heilswirken des Sohnes und des Geistes nicht nur unterscheidet, sondern *trennt*. Wo Menschwerdung Gottes im Geiste als pneumatisches Geschehen verstanden wird, muss man den Inkarnationsbegriff im Kontext der Ekklesiologie nicht mehr fürchten. Von der Kirche als Inkarnation Gottes zu sprechen, bedeutet dann eben nicht, dass Papst und Bischöfe für sich in Anspruch nahmen, „*Christus prolongatus*“³⁸ zu sein. Die Gefahr dieser Selbstverherrlichung macht unsere evangelischen Mitchristen so zurückhaltend gegenüber einer weiten Verwendung des Inkarnationsbegriffes. Eine enge Verwendung aber schwebt immer in der Gefahr eines tendenziellen Monophysitismus. Genau damit aber wird der Skopus des Inkarnationsbegriffes, der sich aus der Betonung der Fleischlichkeit des Angenommenen ergibt, verfehlt. Unterlegt man dagegen ein dramatisch-pneumatologisches Inkarnationsverständnis, so kann die Kirche als eine Gestalt des göttlichen Ringens um das Hervortreten Gottes in Zeit, Geschichte und Menschheit durchaus mit dem Begriff der Fleischwerdung Gottes verbunden werden.

³⁷ 1. Konzil von Konstantinopel, 30.7.381, DH 150: „... καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου“.

³⁸ Die unschöne Formulierung „*Christus prolongatus*“ wird von evangelischer Seite häufig benutzt, um die katholische Vorstellung einer zwischen Jesus Christus und der sichtbaren römisch-katholischen Kirche bestehenden Kontinuität zu bezeichnen. Auf katholischer Seite entspricht dieser Formulierung die Vorstellung, die Kirche sei „[...] *veluti alter Christus*“, wie sie Pius XII. in seiner Enzyklika „*Mystici corporis*“ 1943 entwirft (DH 3813). Das II. Vatikanum vermeidet die in diesem Aufsatz recht unbefangenen verwendete Formel von der „Fortsetzung der Inkarnation“. Der Grund liegt darin, dass sich das Konzil von der triumphalistischen Sicht der hierarchischen Kircheninstitution als „*alter Christus*“ absetzen will (A. GRILLMEIER, Kommentar zu Lumen Gentium I, in: LThK², 156–175, hier: 170). Die sichtbare, hierarchische und institutionelle Kirche ist nicht die identische Fortsetzung der Inkarnation, sondern das Verhältnis von Göttlichem und Menschlichem in der Kirchengemeinschaft verhält sich in ihr *analog* zum Verhältnis von Göttlichem und Menschlichem in der Hypostatischen Union (Lumen Gentium, Artikel 8: „ob non mediocrem analogiam/ in einer nicht unbedeutenden *Analogie* ...“). Bei dieser Analogie aber muss die spezifische Differenz beachtet werden: „Während aber Christus heilig, schuldlos, unbefleckt war (Hebr 7,26) und Sünde nicht kannte (2 Kor 5,21) [...], umfasst die Kirche Sünder in ihrem eigenen Schoße. Sie ist zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung.“ (Lumen Gentium, Artikel 8).

(2) Hinsichtlich des *finis incarnationis* betont eine dramatische Inkarnationstheologie die Heiligung der Menschheit als von Gott betriebenen Prozess, dem auch die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus dient. Damit verbunden ist eine Akzentverschiebung weg von der starken Betonung der Einmaligkeit des Christusereignisses. Eine solche Betonung der Einmaligkeit denkt die soteriologische Bedeutung Jesu Christi tendenziell in juristischen Kategorien. Die Inkarnationsmetaphorik dagegen mahnt zur Berücksichtigung der Kategorien von Ontologie und Prozess.

Die Erinnerung an die inkarnatorische Grundstruktur göttlichen Handelns überhaupt bildet ein Grundmotiv christlicher Liturgie- und Frömmigkeitsgeschichte: Das Angelus-Gebet und das „Schlussevangelium“ des tridentinischen *Ordo missae* sind markante Beispiele. Mit der Verdrängung seines Inkarnationswissens droht dem Christentum der neognostische Zeitgeist der Leibverdrängung. Er manifestiert sich in leibloser Rationalität, vernichtungsbereiter Gewaltfreudigkeit und instrumentalisierender Sexualität.

Eine christliche Kultur des Leibes betont dagegen die Lebens- und Leibgebundenheit des Menschen als positives Moment seiner Gottesbeziehung.

Eine christliche Kultur des Leibes nimmt die Ambivalenz der leiblichen Existenzform wahr und thematisiert sie.

Eine christliche Kultur des Leibes fühlt sich aber auch im Bekenntnis zum fleischgewordenen Gott ermutigt, gerade das Fleisch als Medium des sakramentalen Hervortretens göttlichen Heils im Menschenleben zu achten und zu pflegen.

(3) Hinsichtlich der derzeitigen Kontroverse über die Willensfreiheit und die Bedeutung hirnpfysiologischer Prozesse für die Anthropologie regt das inkarnatorische Verständnis menschlicher Heiligung dazu an, die letztlich gnostische Alternative zwischen einer absolut determinierten physischen und einer ebenso absolut freien intelligiblen Welt aufzugeben. Christlich verstandene Freiheit ist kein neutrales Vermögen einer wie auch immer gedachten geistigen Entität. Die christliche Reflexion auf die Erfahrung der Freiheit erlebt diese Freiheit immer als beschädigte und behinderte, darin selbst fleischliche Wirklichkeit. Die Versuchung, die scheinbar rationale Begründung einer vorrational motivierten Handlung nachträglich zu konstruieren, war der christlichen Selbsterfahrung schon lange vor der hirnpfysiologischen Dokumentation dieses Prozesses in den Experimenten von Benjamin LIBET bekannt. Nur folgt aus diesem Aufweis der Bedeutung des Fleisches mitnichten, dass die Determiniertheit der fleischlichen Existenz die letzte und einzige Wahrheit über den Menschen sei. Die Hirnpfysiologie selbst beschreibt das Gehirn als ein form- und veränderbares determinierendes System. So begründet etwa Wolf Singer die Sinnhaftigkeit der Strafe für Verbrecher trotz seines

„... und ...“

physikalisch begründeten pseudometaphysischen Determinismus³⁹: Zwar ist der einzelne in der jeweiligen Situation seines Tuns nicht frei und ergo nicht verantwortlich. Die Strafe für Verbrecher aber führe dazu, dass durch die Erwartung der Strafe die Determination in potentiellen zukünftigen Verbrechergehirnen sozial verträglich verläuft.⁴⁰ In der hitzig geführten Debatte über die Freiheit des Menschen trotz der messbaren determinierenden Wirkung des Gehirns für Einzelhandlungen tritt eine alte Wahrheit der Fleischesanthropologie wieder zu Tage: Der Christ kann sich niemals hinstellen und erklären, in dieser oder jener Tat alle Determinationen seiner fleischlichen Existenz hinter sich gelassen zu haben und vollkommen frei gehandelt zu haben. Freiheit ist keine empirische Tatsache.⁴¹ Auf lange Sicht aber gewinnen Christen, indem sie ihr Leben unter der *Idee* der Freiheit deuten, an faktischer Freiheit gegenüber der zerebralen Determination, weil das determinierende Gehirn selbst ein formbares, offenes System ist, das sich durch die Lebenspraxis bestimmen lässt.

Auch das Fleisch, mit dessen Hilfe die kognitiven Prozesse laufen, ist vor geprägt, so sehr, dass Luther gar den Begriff des freien Willens für einen Begriff *ohne Wirklichkeit* halten konnte.⁴² Die Geprägtheit des Fleisches bezeugt aber eben auch seine Prägbarkeit. Freiheit erscheint so als biographisch zu ergreifende Chance, das eigene Fleisch unter Annahme seiner Determiniertheit und Widerständigkeit auf die Zukunft Gottes hin zu gestalten. Als Chance aber kann eine solche Freiheit nur im Horizont der eschatologischen Zukunft Gottes erscheinen. Erst vor dem Gegenüber Gottes erscheint die Möglichkeit, im Vollzug der Freiheit ein Selbst sein und werden zu können als mehr denn bloß eine sozialetische Notwendigkeit, von der im Interesse der öffentlichen Ordnung besser auszugehen ist. Erst vor dem Gegenüber Gottes wird erahnbar, welche Verheißung personalen Seins in den Begriffen von Freiheit und Selbst impliziert ist.

³⁹ Wolf SINGER, Verschaltungen legen uns fest, in: Christian GEYER (Hg.), Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente, in Frankfurt 2004, 30–65.

⁴⁰ Der bestrafte Verbrecher ist damit nicht mehr rechtmäßiger Empfänger einer Strafe, sondern ein Mensch, der ohne eigene Schuld um des umfassenderen höheren Gutes der erhofften Humanisierungswirkung seiner Strafe für die Gesamtgesellschaft willen geopfert wird. Darin erblickt Wolf Singer eine „humanere Betrachtungsweise“ (62).

⁴¹ Sehr klar hat Saskia WENDEL diese Wahrheit kürzlich noch einmal als eine zentrale Einsicht Immanuel Kants aufgezeigt: DIES., Nicht naturalisierbar: Kants Freiheitsbegriff, in: Georg ESSEN / Magnus STRIET (Hg.), Kant und die Theologie, Darmstadt 2005, 13–45.

⁴² Martin LUTHER, WA, 1, 359, 33–34 (= Heidelberger Disputation von 1518).

Kritik der moralischen Differenz

Der Sündenfall und seine Folgen

Zusammenfassung: Moral beginnt, wo zwischen Gut und Schlecht oder Gut und Böse unterschieden wird. Diese Differenz wird auf Gott und die Welt angewendet, kaum aber auf sie selbst. Die moralische Qualifizierung der moralischen Ur-Differenz ist eher die Ausnahme. Man unterstellt der Moral keine schlechten Wirkungen und keine bösen Motive. Ein kurzer, keineswegs vollständiger Blick in die Geschichte des Umgangs mit Moral zeigt untergründige Bewegungen der Moralektomatik auf.

Abstract: Morality begins where good and bad or good and evil are distinguished. This distinction is applied to God and to the world at large but rarely to itself. The moral qualification of the foundational principals of morality is rather the exception. It is not suggested that morality has negative consequences or evil motives. A short and in no means complete look into the history of the development of morality shows hidden trends in moral tectonics.

1. Genealogie der Moral?

Die Geschichte der Moral beginnt, so könnte man – eine berühmte Ätiologie des Alten Testaments variierend – sagen, schon bei Adam und Eva, nämlich mit der Vertreibung aus dem Paradies: der Mensch lernt, Gut und Schlecht zu unterscheiden. Die Moral ist das erste Resultat des Sündenfalls. Das Verbot zieht eine Grenze und eröffnet erst jetzt die Möglichkeit, diese Grenze zu überschreiten und das Verbotene zu tun, nämlich selbst eine Grenze zu ziehen und damit die Möglichkeit zu generieren, sie zu überschreiten. Wo das Problem beginnt und wo es endet, kann also abschließend nicht geklärt werden. Claude LÉVI-STRAUSS hat die Mythen deshalb zurecht „Organisationsmodelle sozialer Aporien“ genannt, sie also als Erzählungen gelesen, in denen Paradoxien gesellschaftlichen Lebens dargestellt, das heißt nicht gelöst, aber sehr wohl entfaltet und reflektiert werden. Das gilt auch für die Erzählung vom Sündenfall.¹

So gesehen, wird die Unterscheidung von Gut und Schlecht problematisch. Denn jede Unterscheidung hat ihren blinden Fleck. Auch die Moral wendet ihre konstitutive Unterscheidung gewöhnlich nicht auf sich selbst an. Und das

¹ Vgl. Gerhard NEUMANN, Gedächtnismahl und Liebesmahl. Das Bildprogramm de „Fürstensaales“ von St. Peter, in: Hans-Otto Mühleisen, Das Vermächtnis der Abtei. 900 Jahre St. Peter auf dem Schwarzwald, Karlsruhe 1993, 149–184, 149.

wirft die Frage auf, ob es, wenn man schon nicht hinter die Unterscheidung zurückgehen kann, nicht sinnvoll ist, die Differenz von Gut und Schlecht bzw., wenn man die Intention hinzunimmt, von Gut und Böse, an die Moral selbst heranzutragen, das heißt, ob diese Differenz nicht auf sich selbst angewandt werden soll, ob sie selbst als gut oder schlecht bzw. böse qualifiziert werden kann. Diese Frage wird ab dem 17. Jahrhundert reflektiert, indem man Moral als unnatürlich betrachtet bzw. nach den Motiven des Einsatzes von Moral forscht.² Wenn Ethik eine Reflexionstheorie der Moral sein soll (und es wäre wenig sinnvoll, den historisch fixierten Ausdruck anders zu verwenden), dann ist sie in der Lage, die Moral mit ihrem eigenen Code zu konfrontieren, sie also an den binären Schematismus von Gut und Schlecht bzw. von Gut und Böse zu binden: sie soll Gutes und nichts Böses wollen, und sie soll Gutes und nichts Schlechtes bewirken.

Jede Moral repräsentiert einen Präferenzcode. Sie empfiehlt, sich am Guten zu orientieren, um das Schlechte und Böse zu eliminieren. Sie weist damit auf den Kontingenzcharakter menschlichen Handelns hin. Man kann so, aber auch anders und vielleicht sogar besser handeln. Moral hat in diesem Fall eine heuristische Funktion, sie unterbreitet ein Vergleichsangebot und könnte deshalb – mit der Wortironie Odo Marquards – als Kontingenzkompensationskompetenz bezeichnet werden. Die Frage nach der moralischen Qualität der Moral, also die Beobachtung der moralischen Differenz durch dieselbe Differenz, fordert die Reflexion auf moralische Sachverhalte heraus, und so hat die Moral sogleich die Ethik im Schlepptau. Ethik entsteht in dem Moment, in dem man sich nicht nur der Kontingenz des Handelns, sondern auch der Kontingenz der Moral bewusst wird. Denn Moral tritt spätestens mit der griechischen Philosophie im Plural auf, und so stellt sich die Frage, welche der etablierten Moralen den übrigen vorzuziehen sei. Denn es könnte – um im Eingangs-Bild zu bleiben – immerhin sein, dass die Moral, die im Namen des Guten auftritt, als Produkt des Sündenfalls selbst noch vom Bösen beeinflusst ist und dass moralische Festlegungen durch neue und bessere ersetzt werden können und müssen. Darüber kann nun gestritten werden, und das Ergebnis ist in einer langen Reihe von ethischen Theoriebildungen zu besichtigen. Natürlich kann es hier nicht darum gehen, diese Linie nachzuzeichnen, gar eine innere Logik oder Evolution in der Geschichte der Moral und der Moralexaminationen zu entdecken. Es soll nur gezeigt werden, dass Moral nicht nur Probleme löst, sondern auch Probleme erzeugt und dann weitere Strategien entwickelt, diese Probleme zu beseitigen. Man könnte auch fragen: Unter welchen Bedingungen ist es sinnvoll, Moral in Anspruch zu nehmen, und unter welchen nicht; wann ist es sinnvoll, Formen, auf die sich die Moral fest-

² Vgl. dazu ausführlicher Niklas LUHMANN, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Zweiter Teilband, Frankfurt am Main 1997, 1040.

gelegt hat und die unabänderlich erscheinen, zu verwenden, und wann ist es sinnvoll, diese Formen zu verändern oder zu verwerfen. Das Gleiche gilt für alle Reflexions- und Theoriefiguren der Moral.³

2. Soziale und zeitliche Differenzierung von Moral

Die Geschichte der Moral beginnt also ganz einfach, nämlich mit einer Unterscheidung. Die aber hat es in sich, wie sich im Laufe der Zeit herausstellt. Der Sündenfall markiert in der Ätiologie des Schöpfungsberichts einen Einschnitt in die Welt mit der Folge, dass eine Differenz entsteht und die voraus liegende Unbestimmtheit unzugänglich wird. Es gibt kein Zurück mehr. Das Paradies ist verschlossen. Die moralische Ur-Differenz aber erweist sich als Präferenzcode, der nicht mehr in Frage gestellt wird: Das Gute ist zu tun, das Böse ist zu meiden, wie es in der allgemeinen Handlungsregel des THOMAS VON AQUIN, also im ersten Prinzip der praktischen Vernunft, formuliert wird.⁴ Natürlich gibt sich der Mensch damit nicht zufrieden. Er sucht nach Anwendungs- und Bewährungsmöglichkeiten der moralischen Differenz. Er versucht zu bestimmen, was gut und was schlecht oder böse ist. Er zieht weitere Grenzen und schafft auf diese Weise immer mehr Eindeutigkeiten in der Frage, was zu tun und was zu meiden sei. Aus dem *Moralcode*, sozusagen der moralischen Ur-Differenz, entwickeln sich Folge-Differenzen, *Moralprogramme*, situations-spezifische Handlungsanweisungen. Handlungen und Handlungsbedingungen werden voneinander unterscheiden. Einen Aufschwung erleben diese Programme in Philosophien und Theologien von Antike und Mittelalter, ob sie nun in Geboten oder Verboten, in Tugend- oder Lasterkatalogen formuliert werden.

In der Entwicklung von Moralprogrammen ist, grob gesagt, eine Entwicklung zu immer größerer Differenzierung zu beobachten. Je komplexer eine Gesellschaft ist, umso größer scheint ihr Regelungsbedarf, aber auch ihr Reflexionsbedarf in Bezug auf Regelsetzungen zu sein. Es entwickelt sich eine immer ausgefeiltere Moralsemantik, die ihr gesellschaftsstrukturelles Pendant in der fortschreitenden Differenzierung der Gesellschaft findet. Und das ist verständlich, denn je größer und komplexer Gesellschaften werden, desto differenzierter werden die Bestimmungen dessen, was nicht erwünscht ist, und desto raffinierter natürlich auch die Versuche, diese Normen zu unterlaufen. Also müssen immer mehr Eindeutigkeiten, aber auch immer mehr Sanktionen geschaffen werden. So wird es mit der Entwicklung der Moralkasuistik

³ Vgl. Wilhelm WEISCHDEL, *Skeptische Ethik*, Frankfurt am Main 1980.

⁴ Vgl. Thomas von AQUIN, *Summa theologiae* I-II, 94, 2. Vgl. auch Wilhelm KORFF, *Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft*, Mainz 1973, 51 und 62 ff., der die allgemeine Handlungsregel als normative Variante des Satzes vom Widerspruch bezeichnet.

dann auch möglich, immer genauer die Taten und Situationen zu benennen, die Gelegenheit zur Verfehlung bieten und die es zu meiden gilt. Und immer genauer kann auch beschrieben werden, was als erstrebenswert anzusehen ist.

Dazu kommt eine weitere Entwicklung. Die Theologie konfrontiert das Schema von Gut und Schlecht bzw. Böse mit dem Schema von Diesseits und Jenseits. Der durch die Moral markierte *soziale* Regelungsbedarf wird nun auch *zeitlich* schematisiert. Das erlaubt eine neue Kombinatorik: gute Taten können nicht nur auf Erden, sondern auch im Himmel belohnt und böse Taten nicht nur auf Erden, sondern auch in der Hölle bestraft werden.⁵ Was wo zu erwarten ist, wird wiederum zum Gegenstand der Moraltheorien gemacht. Der Begriff der Sünde besetzt den Negativwert der Unterscheidung von Gut und Schlecht bzw. Böse und ergänzt dadurch den Begriff der Schuld. Die Moraltheologie macht Karriere. Die Frage, ob schon das Verbot Gottes oder erst die Moral des Menschen das Ende paradiesischer Zustände markiert, setzt sich also fort im Problem der Fusion von Religion und Moral. Die Religion soll Moral begründen. Und die Frage, warum es dann überhaupt Böses und Schlechtes gibt, obwohl Gott doch die Welt gut gemacht hat, wird nun der Religion zugestanden.⁶

Daran kann man erkennen, dass die Religion an ein gesellschaftliches Interesse gebunden bleibt, nämlich an das Interesse, die Unterscheidung von Gut und Schlecht bzw. Böse, mit der es jeder im täglichen Leben zu tun hat, zu begründen – nicht nur wenn man selber zwischen beiden Möglichkeiten zu wählen hat, sondern auch wenn man vor der Frage steht, wie man gut bleiben kann, wenn andere einen schlecht behandeln.⁷ Erst in dem Moment, in dem die Moral auf eine religiöse Begründung verzichtet, muss sie selbst für ihre Begründung aufkommen, in der Neuzeit geschieht dies beispielsweise durch transzendentaltheoretische oder vertragstheoretische, also rein auf Vernunftüberlegungen und Vorteilskalküle gegründete Theorien. Moraltheologie und Moralphilosophie treten auseinander, mit weitreichenden und unabsehbaren Folgen.

⁵ In Bezug auf die zeitliche Schematisierung des Moralcodes entsteht die Unterscheidung zwischen zeitlichen und ewigen Sündenstrafen. Die Theologisierung der Schuld führt zum Begriff der Sünde in Absetzung zur Schuld, die ja dann durch rechtliche Normen definiert werden kann.

⁶ Vgl. hierzu Odo MARQUARD, *Felix culpa? – Bemerkungen zu einem Applikationschicksal von Genesis 3*, in: Manfred FUHRMANN / Hans Robert JAUSS / Wolfhart PANNENBERG (eds.) *Text und Applikation. Theologie, Jurisprudenz und Literaturwissenschaft im hermeneutischen Gespräch*, München 1981, 53–71.

⁷ Vgl. hierzu Monica WILSON, *Religion and the Transformation of Society*, Cambridge/England 1971, 76 ff.; oder Johannes HEMPEL, *Geschichte und Geschichten im Alten Testament bis zur persischen Zeit*, Gütersloh 1964, v. a. 92 ff. zur unvollständigen Ethisierung der Gottheit im frühen Israel.

3. Modernisierungsschübe

Aber zunächst wird in vielfachen Abwandlungen in der theologischen Ethik das moralische Verhalten des Menschen mit seinem Verbleib im Jenseits verknüpft. Gute Taten werden dort belohnt, schlechte bestraft. Diese Verknüpfung hatte natürlich eine moralisierende Wirkung auf das Leben im Diesseits. Man versuchte, den Anforderungen der Moral gerecht zu werden. Es gibt aber auch Hinweise dafür, dass es vor allem im Hochmittelalter im Alltag schwierig erschien, moralisch zu leben. Der Grund dafür kann nur in der nun beginnenden funktionalen Differenzierung der Gesellschaft gesehen werden, also in der Aufspaltung in Kultursachbereiche, die jeweils einer eigenen Logik folgen und nicht mehr ohne weiteres religiös-moralisch beeinflusst werden können. Für den Bereich der Wirtschaft wird dies in den Diskussionen um das Zinsverbot oder um den gerechten Preis (*iustum pretium*) auf dramatische Weise deutlich.

Die moralische Semantik kommt dieser Entwicklung nicht mehr hinterher, und so muss gegen einen schleichenden, durch den Umbau der Gesellschaft bedingten Bedeutungsverlust der überkommenen Moral anmotiviert werden. Diese Entwicklung spitzt sich im 13. und 14. Jahrhundert zu, als die Furcht, das ewige Leben nicht zu erreichen, immer stärker wird.⁸ Man versucht, den Menschen durch Regeln und Vorbilder auf den Pfad der Tugend zu führen. Die Höllenvorstellungen werden drastischer und bizarrer, um gegen eine schleichende Gewöhnung an das Schreckliche anzugehen. So kann schließlich sogar der Verdacht aufkommen, dass die Moral selbst vom Teufel betreut wird, der nun in ihrem Namen agiert. Denn er kann sich ja als Hüter der Moral gerieren, kann als Vertreter des Guten auftreten. In der Folge der hoch entwickelten Kasuistik einerseits und der drastischen Eschatologisierung der Tatfolgen, vor allem natürlich der Sündenstrafen, andererseits kam es zu einer gesteigerten Selbstbeobachtung. Das Bewusstsein musste sich ja nicht nur mit drohenden zeitlichen, sondern vor allem mit ewigen Sündenstrafen auseinandersetzen.⁹ Eine gesteigerte Form von Subjektivität zeigt sich im Gefühl der

⁸ Vgl. Johan HUIZINGA, *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden*, Stuttgart 11975, 260, über den schon mit 17 Jahren 1387 verstorbenen Kardinal Peter von Luxemburg.

⁹ Vgl. hierzu Arnold ANGENDT, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 2000, 620: „Eine Wende im mittelalterlichen Sündeverständnis führte Abaelard herbei. Schon im Titel forderte sein epochemachendes Ethik-Buch Selbsterkenntnis: ‚Nosce te ipsum‘. Maßstab aller ethischen Bewertung sollte die Gesinnung sein: ‚Die Zustimmung (consensus) nennen wir im eigentlichen Sinn Sünde, d. h. eine Schuld der Seele, durch die sie Verdammnis verdient oder vor Gott angeklagt wird.‘ Auch im Blick auf Lob und Lohn zählt nur die gute Absicht: ‚Gott wägt ja nicht was, sondern wie etwas geschieht, und nicht in der Handlung, sondern in der Absicht besteht Verdienst oder Lob.‘“, und, 652: „Vorausgesetzt ist die im Frühmittelalter nicht so distinkt vorgenommene Unterscheidung von ewigen und zeitlichen Sündenstrafen, wie sie dann Abaelard wieder verdeutlicht hat.“

Reue, und die ausgefeilte Semantik von Schuld und Sünde kann sicher als ein Generator und Promotor von Subjektivität angesehen werden. Aber es wird nun auch möglich, dass Moral belastet. Wo aber Moral belastet, müssen Entlastungsmöglichkeiten geschaffen werden, und sie werden geschaffen. Hier kann zwischen *pragmatischen Lösungen* und *Grundlagenrevisionen* unterschieden werden.

3.1 Pragmatische Lösungen

Die pragmatischen Ansätze spielen sich teils im Bereich der theologischen Begrifflichkeit, teils aber auch in der Frömmigkeitspraxis ab. Manche der *semantischen Lösungen* erscheinen uns heute eher als Belastungs- denn als Entlastungsmechanismen, sie waren es aber nicht immer. Das Fegefeuer beispielsweise schafft die Möglichkeit, der ewigen Verdammnis zu entkommen. Auch die theologische Konstruktion des Limbus als eines für die ungetauft verstorbenen Säuglinge gedachten milden Aufenthaltsortes oder die Erleichterung der Qualen am Sonntag lässt ersehen, wie stark die Sündenfurcht gewesen sein und wie sehr sich das Bedürfnis nach Entlastung geregt haben muss. Auch der Ablass wird als Hilfestellung gesehen, um die Last moralischer Vorschriften zu lindern und Jenseitsunsicherheit zu reduzieren. Eine weitere Reaktion auf entstandene Sündenängste ist ebenfalls moralsemantischer Art: etwa seit PETRUS LOMBARDUS, also ab dem 12. Jahrhundert, und im 16. und 17. Jahrhundert dann durchgehend und systematisch, unterscheidet man zwischen schwerer (*peccatum mortale*) und lässlicher (*peccatum veniale*) Sünde.¹⁰

Auch die *Frömmigkeitspraxis* bietet zahlreiche Möglichkeiten der Entlastung. Ein Mittel ist es, die Instrumente zu verfeinern, die dem Menschen Verggebung von Sünden bieten. Die Heiligenverehrung ist ein solches Mittel, die „ars moriendi“ ein anderes. Die Beichte wird ihres sozialen Charakters immer mehr entkleidet und zum rein privaten Heilsweg. Auch hier wird begrifflich noch einmal unterschieden: Man kann die heiligmachende Gnade durch die Erweckung einer vollkommenen, aus Liebe zu Gott geschehenden Reue, der sogenannten *contritio*, wieder gewinnen; diese Form der Reue ist aber nur selten und nur einer spirituellen Elite zuzutrauen. Die Mehrzahl der Christen ist nur zu einer unvollkommenen, auf Furcht vor Gott beruhenden Reue fähig, die *attritio* oder *contritio imperfecta* genannt wird.¹¹ Mit dieser keineswegs vollständigen Aufzählung von Entlastungsmechanismen wird die Divergenz zwischen der vorauslaufenden gesellschaftsstrukturellen Entwicklung und den darauf folgenden moralsemantischen Innovationen deutlich. Seit

¹⁰ Vgl. Manfred GERWING, Artikel „Sünde“, in: Joachim RITTER / Karl GRÜNDER, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, Darmstadt 1998, 601–607, 603 ff.

¹¹ Vgl. dazu den Überblick bei Valens HEYNCK, Artikel „Attritionismus“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 10, Freiburg/Br. 1957, 1019–1021.

dem Hochmittelalter und entschieden dann in der Neuzeit bemüht man sich schließlich um eine Spezifikation der Zurechnung als Bedingung der moralischen Qualifizierung des Handelns. Es muss, sagt man seit PETER ABAELARD, von innerer Zustimmung getragen sein.¹² In diesen Tendenzen ist bereits eine erhebliche Einschränkung des Anwendungsbereichs der Moral sowie eine Abkopplung der Moral vom sozialen Status des handelnden Subjekts erkennbar. Seit dem Mittelalter wird die Bindung an soziale Inklusion mehr und mehr aufgegeben und ersetzt durch eine neuartige Kombination von Universalität und Spezifikation – ein typisch modernes Syndrom. Das Subjekt markiert einen Riss in der religiös fundierten und rechtlich konkretisierten Architektur der Moral.

3.2 Grundlagenrevisionen

Diese Entwicklung wird deutlich in Grundlagenrevisionen, ein zweiter und nachhaltigerer Lösungsweg also, mit Sündenfurcht umzugehen. Erkennbar wird dies in der beginnenden Depotenzierung einer kosmologisch fundierten Moral. Die kosmologisch verstandene Moral postuliert einen Zusammenhang zwischen gutem und schlechtem bzw. bösem Verhalten und der Aussichten auf das Leben nach dem Tode. Sie trifft Vorsorge für einen entsprechenden Verbleib, sie unterscheidet Himmel und Hölle oder Heil und Verdammnis, und sie wirkt nicht nur moralisierend auf den Weltlauf ein, sondern korrigiert damit auch die Unvollständigkeit der moralischen Sanktionen in dieser Welt. Im Vergleich zu antiken Fatalismen muss dieses Schema wie eine Befreiung gewirkt haben: man konnte jedenfalls wissen, wie man das Heil erreicht. Zunehmend passiert nun aber am Übergang zur Neuzeit auch das Umgekehrte, womit eine Revision eingeleitet wird: Sanktionen im Diesseits werden unter Vorbehalt gestellt. Unter dem Druck der Sündenfurcht wird das Schema von Himmel und Hölle korrigiert. Was die Moral hier auf Erden sagt, muss nicht unbedingt auch für das Jüngste Gericht gelten. Es wird konzidiert, dass das Urteil der Kirche über das Urteil Gottes fehlbar sein könne und dass die richtige Unterscheidung und Beschreibung von Gut und Böse erst am Ende der Zeiten offenbar werde. Das Weltgericht stellt also die Gerechtigkeit wieder her: diejenigen, die hier nicht bestraft wurden, erhalten ihre gerechte Strafe, diejenigen in dieser Zeit zu Unrecht sanktioniert wurden, werden rehabilitiert und entschädigt. Das Jüngste Gericht, das Sünder und Gerechte auf die ihnen zukommenden Positionen verteilt, kommt als Überraschung, so wird Mt 25,31 ff. interpretiert. Dem Jüngsten Gericht werden andere Maßstäbe zugrunde gelegt als dem moralischen Urteil der Welt.¹³

¹² Vgl. Peter ABAELARD, *Ethics*, Oxford 1971, v. a. 4.

¹³ Gott ist nicht an die Natur gebunden, die er ja selbst geschaffen hat, so sagte man. Er kann Wunder tun und hätte auch eine ganz andere Natur einrichten können. Ob er die Gesetze der Logik beachten müsse, bleibt umstritten. Lediglich auf Seiten der Moral scheint es

Eine hoch bedeutsame Behandlung dieses Problems findet man bei NIKOLAUS VON KUES – der für die Neuzeit typische Begriff der Individualität ist hier schon vorweggenommen. Seinem Denken liegt das Problem des Unterscheidens der Unterscheidungen zugrunde und ein Begriff Gottes, der allen Differenzen vorausgeht. Der Richterspruch Christi bleibt deshalb unvorhersehbar und unbegreiflich, weil er die Individuen nicht in ihrer Unterschiedenheit voneinander, also nicht im Vergleich beurteilt, sondern in ihrer Individualität. Deren je singuläres Wesen, deren „non aliud“ bleibt im Verhältnis der Individuen zueinander unerkennbar und erschließt sich nur der Gnade. Die Unmöglichkeit der Komparation bezieht sich auch auf die Moral, die damit unter Vorbehalt gestellt wird.¹⁴

Damit erhält im Ausgang des Mittelalters erneut ein Begriff Gewicht, der die erzeugten Sündenängste nicht pragmatisch, durch Ablass oder Frömmigkeitsübungen, sondern theologisch zu überwinden versucht, der Begriff Gnade – für die Reformation ein, wenn nicht der Schlüsselbegriff. Er schließt an die moralische Differenz an, hält aber die religiöse Qualifizierung zunächst zurück. Der Sünder bleibt Sünder, aber er kann trotzdem auf Erlösung hoffen, wenn er sich seiner Sünden bewusst ist und sie bereut. Andererseits kann aber auch der Gerechte seiner Sache nicht mehr sicher sein. Seine Sünde könnte gerade darin liegen, allzu sehr auf seine moralischen Qualitäten zu pochen und selbst bewirken zu wollen, was letztlich nur durch Gottes Gnade bewirkt werden kann. Wie die Diskussion des 17. Jahrhunderts über aufrichtige und falsche Devotion zeigt, ist hier keine letzte Sicherheit zu erreichen, denn es ist gerade eine Eigenart der falschen Devotion, dass sie von Selbsttäuschung lebt und sich selbst nicht durchschauen kann.¹⁵ Im Ganzen kommt eine typisch neuzeitliche Individualisierung der Heilsvorstellung zum Ausdruck. Die Betonung der Gnade wendet sich gegen die Auffassung, die Kirche habe Zugriff auf einen statisch gedachten Gnadenschatz, die der Furcht, man könne der Gnade wieder verlustig gehen, Vorschub leisten würde. Die Reformation bringt hier also einen folgenreichen theologischen Impuls. Es kommt auch hier, wie überall, zu einem Subjektivierungs- und Individualisierungsschub. Und es ist eine reizvolle Frage, welche Folgen diese Veränderung der Moral-

eine Grenze seiner Willkür zu geben. Er ist ein guter, kein schlechter Gott. Wenn das aber eine Bindung darstellt, bleibt offen, nach welchen Kriterien er die Differenz von gut und schlecht bzw. böse handhabt und vor allem: welche Kriterien er dem jüngsten Gericht zugrunde legen wird.

¹⁴ Vgl. Nicolaus von KUES, *De venatione sapientiae* XIII, 56, wo es heißt, Gott sei „ante omnia quae differunt“; ders., *De docta ignorantia* III X, 239: „Neminem mortalium comprehendere iudicium illud ac eius iudicis sententiam manifestum est, quondam, cum sit supra omne tempus et motum, non discussione comparativa vel praesumptiva ac prolatione vocali et signibus talibus expeditur quae moram et protractionem capiunt.“

¹⁵ Vgl. hierzu LUHMANN, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 3, Frankfurt am Main 1993, 396.

tektonik nach sich zieht, zuerst aber, von welchen gesellschaftsstrukturellen Voraussetzungen sie ausgeht.

4. Kovariation von Gesellschaftsstruktur und moralischer Semantik

Die Tatsache, dass die Moral nun ihre genuine Unterscheidung auf sich selbst anwendet, ihre Gestalt also selbst in Frage stellt, und dass es in diesem Sinne zu einer Krise der Moral kommt, ist nur durch einen grundlegenden Wandel der Gesellschaft mit dem Beginn der Neuzeit erklärbar. Noch in der theologischen Ethik des THOMAS VON AQUIN werden theologische, moralische und rechtliche Fragen eng aneinander gebunden. Das menschliche Streben gewinnt seine letzte Maßstäblichkeit am göttlichen Willen, dem *ewigen Gesetz*. Diese Maßstäblichkeit führt zu allgemeinen, keineswegs aber inhaltsleeren Prinzipien, dem *natürlichen Gesetz*, und konkretisiert sich zuletzt in konkreten Bestimmungen, im *menschlichen Gesetz*. Mit dem ewigen Gesetz wird die göttliche Vernunft bezeichnet, die Sein und Wirken der geschaffenen Dinge auf das vollkommene und universale Gut, den „*finis ultimus*“ menschlichen Wollens, die „*beatitudo*“, hinordnet. Das natürliche Gesetz gibt für die menschliche Vernunft einen Raum schöpferischer Bestimmung frei und bleibt auch in ihren konkret-praktischen Vollzügen rahmengebend. Denn durch das Naturgesetz werden der Umriss menschlichen Seinkönnens und somit der Rahmen menschlichen Handelns festgelegt, wobei spekulative und praktische Vernunft hier faktisch ineinander greifen. Das positive Gesetz schließlich entspringt der menschlichen Vernunft, es bestimmt konkret, was allgemein verbindlich ist. Die Hierarchie von göttlichem, natürlichem und menschlichen Gesetz kann auf- oder absteigend, das heißt einmal als Begründungs- und einmal als Anwendungssequenz, gelesen werden.

Die Vorstellung einer „*series rerum*“ ist dabei gekoppelt an die Organisationsform der hierarchisch gestuften Ständegesellschaft. Religion, Moral und Recht bilden einen Sinngebungszusammenhang.¹⁶ Dieser Zusammenhang zerbricht mit der Neuzeit. Zweifellos lassen die Religions- und Bürgerkriege des 16. und 17. Jahrhunderts das Versagen der Religion in Fragen der Gesellschaftsordnung offenbar werden. Denn die Entwicklung des frühmodernen Staates wird durch die Tatsache begünstigt, dass die Religion zur Ursache von Bürgerkriegen wird und dass der Staat nun allein für Recht und Ordnung zu sorgen hat. Die Rechtskompetenzen der kirchlichen Jurisdiktion, die nur im Rechtsgefüge der grundherrlichen, feudalkrechtlichen Gerichtsbarkeit haltbar gewesen waren, werden im Übergang von der feudalen zur bürgerlichen Welt durch die Entstehung des frühmodernen Territorialstaates absorbiert.

¹⁶ Vgl. hierzu KORFF, Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft, Freiburg/München² 1985, 42–61.

Auf diese Weise treten Religion, Moral und Recht auseinander, die lange gültige Trias von *lex aeterna*, *lex naturalis* und *lex humana* zerbricht. Der Abstand zwischen Religion und Moral auf der einen sowie Recht und Moral auf der anderen Seite wird größer. Im 18. Jahrhundert trennen sich Recht und Moral über viele Stufen. Es entsteht ein autonomes Rechtssystem. Der Gedanke des Rechtspositivismus entwickelt sich: Recht beruht auf der Entscheidung des Gesetzgebers, nicht mehr auf göttlicher Weisung, eine Entwicklung, die bei Samuel VON PUFENDORF und Christian THOMASIIUS dann so reflektiert wird, dass das Recht von außen und die Moral von innen her bindet.¹⁷

Normen werden mehr und mehr als Artefakte des Menschen benannt. Deshalb liegt es am Menschen, über die Normen, denen er unterworfen sein will, selbst zu disponieren. Er nimmt damit die Rahmenbedingungen des sozialen Lebens selbst in die Hand. Und er wählt dabei jene Regeln, die ihm bei der Etablierung der sozialen Ordnung geeignet erscheinen. Interessant ist, dass dabei zunehmend die *Rahmenbedingungen* menschlichen Handelns zur Disposition gestellt werden, während zuvor vor allem *Handlungen* an eingewöhnten Regeln des Zusammenlebens gemessen wurde. Normen sind – so erkennt man nun – keine Naturgegebenheiten, quasi natürliche Konstanten des sozialen Lebens, sondern Kontingenzen: Regeln können so oder so ausfallen, sie können geändert werden, und anderswo gelten andere Regeln. Mit der Neuzeit werden Handlungsregeln deshalb systematisch einer Bewertung unterzogen. Sie werden dem moralischen Zweifel ausgesetzt. Sie können und müssen begründet werden. Das schließt mit ein, dass es bessere Gründe für andere Regeln gibt.

5. Richard Hooker: der systematische Zweifel an Normen

Den spezifisch neuzeitlichen Bedingungs Zusammenhang von Regelsetzung und Regelbegründung verdeutlicht systematisch Richard HOOKER (1554–1600) in seinem 1592 erschienenen achtbändigen Werk „Of the Laws of Ecclesiastical Polity“. ¹⁸ Ausgangspunkt seiner Konzeption ist die Frage nach einer neuen gesellschaftlichen Ordnung, die durch die konfessionellen Spaltungen und die Entstehung von Nationalstaaten notwendig erschien. Er löst das Problem, die Frage der Disposition über Normen mit der Frage nach ihrer Begründung zu verknüpfen, durch die Unterscheidung von „*things indifferent*“ und „*things necessary*“. Im ersten Bereich, den er auch den Bereich der

¹⁷ Vgl. LUHMANN, Machtkreislauf und Recht in Demokratien, in: Zeitschrift für Rechtssoziologie 2 (1981) 158–167.

¹⁸ Vgl. Wolfgang FIKENTSCHER, Zwei Wertebenen, nicht zwei Reiche: Gedanken zu einer christlich-säkularen Wertontologie, in: Wolfgang FIKENTSCHER u. a. (eds.), Wertewandel – Rechtswandel. Perspektiven auf die gefährdeten Voraussetzungen unserer Demokratie, München 1997, 121–166, hier vor allem 124 f.

„daily things“ bezeichnet, gilt nur das als Recht, worauf sich die Mehrheit der Menschen einigt. Der Disposition über die „täglichen Dinge“ stehen die Grundwahrheiten gegenüber, die menschlicher Beschlussfassung entzogen sind. Welche Rechte sind aber sinnvollerweise unverfügbar? Jene Rechte, die sicherstellen, dass sich auch in majorisierten Fragen Minderheiten zu Wort melden können, so dass künftig andere Mehrheitsverhältnisse möglich sind. Die Mehrheitsregel funktioniert nur, wenn ein Minderheitsrecht existiert, das sicherstellt, dass jedermann seine Meinung zu Gehör bringen kann. Richtig sind also jene Normen, auf die die Mehrheit sich einigt. Die mehrheitsfesten Normen aber institutionalisieren die Diskussion darüber, welche Normen richtig sind. Sie stellen sicher, dass diese Frage immer neu gestellt werden kann. Die Unterscheidung zwischen einer Konsensebene, die über Normen disponiert, und einer Wertebene, die dem einzelnen unaufkündbare Rechte zusichert und nicht Gegenstand von Mehrheitsentscheidungen werden kann, gehört bis heute zum Kern modernen Demokratieverständnisses.¹⁹

Die methodische Unterscheidung von disponiblen Alltagswerten und indisponiblen Grundwerten wird auf der Seite der Grundwerte weiter verfeinert durch die Unterscheidung von *Intuition* und *Institution*. So vollzieht sich bei HOOKER ein bedeutsamer und folgenreicher Wandel, der die Bedeutung eines weiteren traditionellen Begriffs der Moraltheorie umformt. Die Gewissensfreiheit wird nun nicht mehr als psychologisches bzw. kosmologisches, philosophische oder theologische Reflexion engagierendes, sondern als politisches Problem gesehen. Sie muss institutionell garantiert werden können. Politische Macht findet ihre Legitimation in der Meinungsfreiheit, die nun als gegen die Obrigkeit durchsetzbares Recht aufgefasst wird. HOOKER verarbeitet diesen Gedanken im Gedanken der *eleutherischen Extraposition*.²⁰ Er entwickelt eine Theorie über die Herkunft des Rechts und die Kontrolle staatlicher Macht. Hier billigt der Mensch – und das ist ein Umbruch, der in seiner Bedeutung nicht hoch genug angesetzt werden kann – die Beurteilung seines Handelns einer externen Instanz, nicht nur dem *forum internum*, dem Gewissen, zu. Das Gewissen gehört dem Bereich der Gnade an, es kann deshalb nicht konstitutiv für die soziale Ordnung sein.²¹ Denn die Ordnung des Zusammenlebens kommt durch vereinbarte Regeln zustande. Diese Regeln können die Ordnung der Gnade nicht ersetzen, so wie das geistliche Leben keine soziale Ordnung mehr hervor bringen kann. Es ist aber denkbar und sinnvoll, dass die vom Menschen etablierten Regeln des Zusammenlebens das geistliche Leben als Ressource für das soziale Leben schützen. Die Erlösung des Menschen löst kein soziales Problem, so schreibt Hooker in aller

¹⁹ Vgl. FIKENTSCHER, *Methoden des Rechts in vergleichender Darstellung*, IV, Tübingen 1975, 567–593.

²⁰ Vgl. ebd.

²¹ Vgl. Richard HOOKER, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, II, 342–343.

Deutlichkeit.²² Die Extrapolation menschlicher Freiheit aber sichert die Freiheit des Individuums und zugleich die Freiheit des Interaktionspartners. Auf dieser bereits vertragstheoretisch modellierten Freiheitslehre werden später Thomas HOBBS und John LOCKE aufbauen.

Nach HOOKER kann jeder Gläubige gleich welchen Bekenntnisses und gleich welcher Weltanschauung im Bereich der „daily things“ politisch mit bestimmen. Insofern bleibt hier auch die sittliche Grundhaltung der Epikie gültig, nunmehr aufgenommen und weitergeführt im politischen Begriff der Gewissensfreiheit, vom Recht selbst wesentlich vorausgesetzt, ja sie wird als *Grundrecht der Gewissensfreiheit* zu seinem ausdrücklichen Inhalt gemacht, einzig begrenzt durch die sich aus ihr selbst ergebende Forderung nach Gegenseitigkeit: die Unantastbarkeit der Würde der menschlichen Person. Dabei ist von entscheidender Bedeutung, dass die Fähigkeit der Menschen, an der Rechtsetzung teilzunehmen, aus seiner Gewissensfreiheit, also dem Primat der gegenseitigen Achtung, entwickelt wird.²³ Denn HOOKER war klar, dass eine legitimationslose Souveränität keine Lösung bedeuten konnte, um die Religionskriege zu beenden. Die Diskussion über Normen, sozusagen der systematische Zweifel an Normen, wird auf diese Weise institutionalisiert.

6. Moral ohne Religion?

Die Moral wird damit enteschatologisiert und in Regelkreisläufen formalisiert. Was gut und was schlecht ist, wird in Regeln des Zusammenlebens zum Ausdruck gebracht. Zugleich wird diese nun in Regeln gegossene moralische Differenz auf sich selbst angewandt: in der demokratietechnisch institutionalisierten Frage nach besseren Regeln. Die Gesellschaft wird nicht länger als natürliche oder von Gott geschaffene Ordnung erlebt, die der Mensch erkennen und in moralisches Handeln umsetzen kann. Die Bedingungen, unter denen Menschen leben, werden als disponibel angesehen, wichtige Instrumente dafür sind Regeln, und die Einschränkung der Handlungsfreiheit durch Normen wird als Akt freiwilliger Selbstbeschränkung beurteilt und mit der Erweiterung zukünftiger Interaktionschancen begründet. Denn die Kontexte, in denen sich Individuen bewegen, wechseln in der Moderne so stark, dass eine gesteigerte Flexibilität der Selbstlimitation durch Regelsetzung nötig wird. Kann man nun angesichts dieser Entwicklung von einer absoluten Profanität oder von einem moralischen Selbstverlust der modernen Gesellschaft sprechen? Wohl kaum, denn die Religion verliert zwar den direkten und direktiven Zugriff auf andere Teilbereiche der Gesellschaft – auf Wirtschaft,

²² Vgl. ebd., III, 374.

²³ Vgl. FIKENTSCHER, Methoden des Rechts in vergleichender Darstellung, IV, Tübingen 1975, 583.

Politik, Recht, Wissenschaft, Kunst und Erziehung. Sie wird Teil der nun entstehenden Ordnung, damit aber in ihrem Eigenwert und in ihrer Unersetzbarkeit erst recht anerkannt und gesteigert. Sie kann ihre moralischen Qualitäten autonom unter Beweis stellen, denn es obliegt ihr nicht länger, wirtschaftliche Vorgänge zu steuern, politische Entscheidungen zu treffen, rechtliche Normen zu finden, wissenschaftliche Standards zu formulieren, künstlerische Stile zu beurteilen oder erzieherische Ziele zu definieren.

Die Religion wird nun als Teil der modernen Gesellschaft gesehen, und zwar so, dass die Rationalität der übrigen Teilsysteme gewahrt werden kann. Umgekehrt gibt es viele Hinweise dafür, dass Bereiche wie Wirtschaft, Politik, Recht, Erziehung, Kunst und Wissenschaft nicht nur Regel-, sondern auch Wertsysteme bilden, dass also Wertvorstellungen in ihnen implementiert sind – vielleicht profanierte Bestände einst religiös geformter „faits sociaux“, ganz sicher aber Bestände von moralisch-normativer Signifikanz. Auf diese Weise bildet *Religion eine unersetzbare heuristische Ressource* für die Schaffung besserer Regeln oder auch für den Ausweis moralischer Kontingenzen, also für die reflexive Frage, ob der Einsatz von Moral auf guten oder bösen Motiven beruht bzw. ob er gute oder schlechte Wirkungen zeitigt. Sie hat die Aufgabe, den Unbedingtheitscharakter der Moral unter den Bedingungen kollektiver Regelsetzung zu bewahren und an der unantastbaren Würde der menschlichen Person festzuhalten. Die Moral jedenfalls hat sich unter den aufgezeigten reflexiven Standards ständig selbst zu rechtfertigen. Ob sie dadurch besser geworden ist oder besser werden wird, oder ob eine Welt ohne Moral nicht doch schöner wäre, das kann als Problem erhalten bleiben. In der Tat: Im Paradies gab es keine Moral. Da aber das Paradies verschlossen ist, bleibt uns keine andere Lösung, als unsere „ontologische Blöße“ mit moralischen Ansprüchen an uns selbst zu bedecken.²⁴

²⁴ Vgl. Volker GERHARDT, *Individualität. Das Element der Welt*, München 2000, 186.

Das unantastbar Absolute.

Eine Antwort auf den Relativismus.¹

Zusammenfassung: Für die ethischen Diskurse der Gegenwart galt die Berufung auf Absolutheiten bislang weitgehend als vormodern. Der an die Stelle getretene Relativismus kann kein überzeugendes Ethikkonzept vorlegen. Die im Absoluten gründende Menschenwürde sowie die daraus abgeleitete Legitimierbarkeit von Normen profiliert eine (nicht allein) religiös begründete Alternative, die sich anschickt, den Relativismus zu überwinden.

Abstract: In contemporary ethics a reference to absolute norms has been presumed as contradicting modern thinking. Relativism has become the main-stream, but it did not succeed in presenting a convincing moral theory. Grounding and dignity of men and normative legitimacy in the highest absolute profiles an alternative (not necessary) caused by religion which is to relativise relativism.

Schlüsselwörter: Menschenwürde, normativer Individualismus, Naturrecht, Autonomie, anonym christliche Identität

Dem Drei-Stadien-Gesetz von Auguste COMTE entsprechend gibt es in der Geistesgeschichte der Menschheit drei aufeinander folgende Phasen. Die erste sei eine mythologisch-theologische, in der der Mensch sein Erkennen vom Willen höherer Mächte abhängig mache. Die zweite metaphysische Phase sei dadurch gekennzeichnet, dass die vermenschlichten Gottheiten durch abstrakte Wesen ersetzt werden. Auch hier handle es sich aber noch um Erdichtetes. Erst in der dritten positiven Phase erkenne der Mensch in der Beschränkung auf das positiv Gegebene die eigentliche Aufgabe der Wissenschaft.² Wir Menschen sollen uns endgültig von der Annahme eines Absoluten lösen und uns stattdessen mit einer relativen Sicht der Dinge zufrieden geben. Mit einer solchen Abkehr von allem Absoluten, dem Relativismus, hat sich Papst BENEDIKT XVI. schon vor seiner Wahl zum Pontifex kritisch auseinandergesetzt. Damit folgt er konsequent seinem Vorgänger, der vor allem in seinen Sozialenzykliken immer wieder die Frage der Legitimität von Regeln und Ordnung an eine transzendente Absolutheit gebunden hat.³ Wer wird nun also Recht behalten? Für die von ihr geforderte Richtungsweisung muss die

¹ Für einige klärende Hinweise danke ich Regens Dr. Peter BLÄTTLER

² Vgl. Joachim HIRSCHBERGER, Geschichte der Philosophie, Bd. 2, Freiburg i. Br. 121980, 528.

³ Vgl. Josef Kardinal RATZINGER, Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen, Freiburg i. Br. u. a. 2005, 56–64.

Kirche ihr eigenes Profil schärfen und stets neu ins Gespräch bringen. Für die politischen und ethischen Diskurse der Gegenwart geht es dabei um nicht weniger als um die Frage, welches Verständnis der Menschenwürde den relativierenden Auslegungen gut begründet entgegen zu setzen ist. Kirchliche Antworten auf die Fragen nach den menschlichen Grundrechten, nach Anfang und Ende des Lebens, nach der Stellung der Familie, nach einer gerechten Verteilung knapper Güter, nach einem angemessenen Umgang mit der Natur, nach Krieg und Frieden u. a. bringen eine in sich konsistente wie kohärente Positionierung nur zur Geltung, wenn sie gemeinsam einem absoluten Begriff der Menschenwürde folgen. Ein solches Profil ist auf eine Normativität angewiesen, die entweder aus der Absolutheit des aristotelisch-thomasischen Natur- oder des kantischen Sittengesetzes abgeleitet werden kann. Aus dem so zu bestimmenden Verhältnis von Natur und Vernunft kann dem relativistischen Geist eine Alternative entgegengesetzt werden.

1. An der Menschenwürde scheiden sich die Geister

1.1 Das begründungsoffene Legitimationsprinzip

Auch wenn die unantastbare Menschenwürde als Legitimitätskriterium der Gerechtigkeit zumindest in demokratischen Kontexten als unumstritten gilt, so weist sie doch ein erhebliches Defizit auf, weil jenseits von ideologischen Vereinnahmungen eine abschließende Definition unzulässig ist: „Denn die Würde des Menschen umfassend definieren zu wollen, hieße, einen Verfügungsanspruch über sie zu erheben.“⁴ Sie kann deshalb nur annäherungsweise definiert werden. Verstöße liegen vor, wenn Diktaturen Menschen aufgrund ihrer Rasse, ihrer politischen oder religiösen Überzeugung oder ihrer geistigen bzw. körperlichen Gebrechen für vogelfrei erklären. Denn jeder Mensch besitzt allein aufgrund seines Menschseins einen unveräußerlichen Wert. Mit der Menschenwürde soll diese universal gültige Egalität jegliche Willkür im Umgang mit dem Menschen unbedingt ausschließen. Eine Begründung dafür lässt unterschiedliche weltanschauliche Muster zu. Die Unbedingtheit verlangt neben der zunächst unbefriedigenden Begründungsoffenheit mit dem Anspruch der Universalität, dass die Menschenwürde ein unverrückbares Faktum ist, so dass sie nicht von Menschen bzw. Verfassungen legitim zu- oder abgesprochen werden darf. Mit der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte wird ein Katalog von unveräußerlichen Rechten vorgeschlagen, die jedem Menschen notwendig zukommen und keiner weiteren Legitimation bedürfen außer ihrer unmittelbaren Ableitung aus der

⁴ Wolfgang HUBER, Unantastbare Menschenwürde – Gilt sie von Anfang an, Vortrag vom 7.12.2001 in Potsdam, Internet-Quelle: http://www.ekd.de/vortraege/154_Huber_011207.html (19.1.2006).

Menschenwürde.⁵ Jeder Mensch kann sich immer und überall auf diese Rechte berufen, selbst wenn sie nicht in der jeweils geltenden Verfassung kodifiziert sind.

Das Naturrecht folgt in seiner Begründung einer von subjektiven Neigungen unabhängigen objektiven Menschenwürde einer Metaphysik, wie sie bei PLATO und ARISTOTELES grundgelegt und durch THOMAS V. AQUIN in einen christlichen Kontext integriert wurde. Es unterstellt die Gegebenheit von Wahrheiten jenseits ihrer physikalischen Erklärbarkeit ebenso wie die Erkennbarkeit einer Natur des Menschen, aus der sich normative Schlüsse für die Durchsetzung der Menschenwürde ziehen lassen. Diese Erkenntnisstrategie setzt eine allen Menschen zukommende natürliche Bestimmung voraus, die es zu durchschauen gilt, um anschließend eine legitime gesellschaftliche Ordnung daraufhin abzustimmen. Menschenwürde als absoluter, objektiver Standard wird aus einem Menschenbild erschlossen, das als göttlich gegeben gilt, so dass die Aufgabe dieser theonomen Sicht entsprechend darin besteht, die Finalität menschlicher Natur zu erkennen, um daran Recht und Ethik auszurichten.

Die Gesellschaftsvertragstheorien brechen mit der Annahme einer metaphysischen Erkennbarkeit von Transzendenz und menschlicher Natur und erklären das konkrete Individuum zur alleinigen Instanz für die Begründung menschlicher Würde und eines daran orientierten Gemeinwesens. Prinzipien dürfen nicht aus einem göttlichen Gesetz erschlossen werden. KANT gelingt trotz der mit dem Kontraktualismus verbundenen Hinwendung zum Subjektivismus dennoch die Rettung objektiver Normativität. Nicht die Erkenntnis der Transzendenz, sondern die Erkenntnis der Möglichkeitsbedingungen menschlicher Vernunft erschließt dem Menschen danach eine unbedingte Denknöwendigkeit, die das Individuum neigungsfrei und damit autonom Menschenwürde als absoluten Maßstab definieren lässt.

Trotz des unterschiedlichen Zugangs können die naturrechtliche Tradition im göttlich gegebenen Naturgesetz und die kantische Tradition im denknöwendigen Sittengesetz die Menschenwürde als einen absoluten Maßstab begründen.

1.2. Absolutheit in subjektivistischem Kontext

Die Ansätze, die mit Berufung auf ein absolutes Natur- oder Sittengesetz kategorische Imperative begründen, werden im wissenschaftlichen Diskurs der Gegenwart schnell als vormodern abgetan. Vor allem im Gefolge von David HUME treten an deren Stelle hypothetische Normen, die aus den Neigungen

⁵ Vgl. UN, Allgemeine Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948, in: Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.), Menschenrechte. Dokumente und Deklarationen, Ulm 1993, 52–59.

der Individuen abgeleitet sind.⁶ Die zunehmende Verdrängung einer Bezugnahme auf Absolutheiten ist mit der Diskussion um die neue Kommentierung zu Art. 1 Abs. 1 des deutschen Grundgesetzes wieder offen zutage getreten.⁷ Für Ernst-Wilhelm BÖCKENFÖRDE ist Menschenwürde eine objektiv-rechtliche Norm mit absolutem Anspruch, „eine axiomatische Ewigkeitsentscheidung zugunsten des der Verfassung vorgegebenen Wertgehalts der Grundrechte“. Es handelt sich bei ihr um eine unantastbare Absolutheit, die der Gründung und Gestaltung des Gemeinwesens vorgegeben wird. Martin HERDEGEN hingegen folgt einem Rechtspositivismus, der ohne Rekurs auf objektive Normen auskommt. Der sittliche Wert der Menschenwürde ist danach aus einer vergleichenden Exegese konkurrierender Grundrechte zu erschließen und keinem vorgegebenen Bild von Mensch, Natur oder Vernunft verpflichtet. Die Auslegung der Menschenwürde ist dann relativ, denn sie orientiert sich nicht an einem absoluten Standard. Ziele und Kriterien zur Festlegung jeder Legitimität werden allein aus individuellen Präferenzen hergeleitet. dies ist das subjektivistische Paradigma des normativen Individualismus, das mit der Ablehnung jeder Absolutheit unmittelbar im Relativismus mündet.⁸ Die traditionelle Auslegung, die durch die normativ individualistische Auslegung HERDEGENS ersetzt wurde, scheint damit von der Geschichte überholt, ganz wie COMTE es vermutete.

Es ist nun aber nicht unmittelbar einsichtig, warum moderne Wissenschaftlichkeit zwangsläufig eine Absolutheit ausschließen muss. Diese Dringlichkeit wird dadurch bestärkt, dass sich etwa im sozialphilosophischen Diskurs der Gegenwart zunehmend Unmut über den subjektivistischen Main-Stream regt, etwa in der sich auf KANT berufenden Theorie der Gerechtigkeit bei John RAWLS oder dem neo-aristotelischen Befähigungsansatz von Amartya SEN und Martha NUSSBAUM.⁹ Solche Hinwendungen zu einer die Absolutheit voraussetzenden Argumentation können sich aber bislang nicht vom Druck der zum Ausweis der Wissenschaftlichkeit vermeintlich notwendigen

⁶ Vgl. etwa Wolfgang KERSTING, Kritik der Gleichheit. Über die Grenzen der Gleichheit und der Moral, Weilerswist 2002, 19.

⁷ Vgl. Ernst-Wilhelm BÖCKENFÖRDE, Die Würde des Menschen war unantastbar, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 3. September 2003: 33, 35; Martin HERDEGEN, Kommentar zu Art. 1 Abs. 1, in: Thomas Maunz/ Günter Dürig (Hg.), Grundgesetz, Kommentar (Loseblattsammlung).

⁸ Vgl. Viktor VANBERG, Individual Choice and Institutional Constraints. The Normative Element in Classical and Contractarian Liberalism, in: Analyse und Kritik 8 (1986), 113–149, 114.

⁹ Vgl. John RAWLS, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a.M. ¹⁰1998; Martha NUSSBAUM, Die Natur des Menschen, seine Fähigkeiten und Tätigkeiten: Aristoteles über die distributive Aufgabe des Staates, in: dies., Gerechtigkeit oder Das gute Leben, Frankfurt a.M. 1999, 86–130; Amartya SEN, Capability and Well-Being, in: Martha Nussbaum/ders., The Quality of Life, Oxford ⁸2002, 30–53.

Metaphysikfreiheit befreien. So bettet RAWLS die Legitimierung seiner Gerechtigkeitsvorstellung in ein kontraktualistisches Naturzustandskonstrukt ein und relativiert in seinen späteren Werken den ursprünglich kantisch-objektiven Anspruch.¹⁰ NUSSBAUM beruft sich zwar in ihrer Begründung von menschlichen Grundrechten auf ARISTOTELES, bedient sich aber in deren Auslegung des normativen Individualismus.¹¹ Einer derartigen Auslegung zufolge ist dann die Definition der Würde selbst nur hypothetisch. Für SEN wiederum beruht die objektive Menschenwürde auf einem weltanschaulich neutralen Postulat. Wohl nicht zufällig sucht man Begriffe wie Naturrecht und Naturgesetz selbst bei NUSSBAUM und SEN vergeblich. Im sozialphilosophischen Diskurs gilt die freimütige Bezugnahme auf eine solche Legitimation als ein Tabubruch, der mit einer Disqualifikation vom wissenschaftlichen Diskurs sanktioniert wird. Einerseits scheint die vermeintlich unvermeidliche Hegemonie des subjektivistischen Relativismus zu bröckeln, doch ist sie offenbar noch stark genug, die Alternativen in Argumentation und Begrifflichkeit einzuschüchtern. Die Hegemonie des Relativismus ist brüchig. Eine Alternative kann mit einer naturrechtlich oder kantianisch begründeten Absolutheit Profil gewinnen.

2. Alternative Begründungen des Absoluten

2.1. Theonome Sicht

Weltanschaulicher Ausgangspunkt des naturrechtlichen Ansatzes ist die aristotelische Vorstellung von einem geordneten Weltganzen, das seinen Ursprung in einem unbewegten Beweger des Universums (*πρῶτον κινούν ἀκίνητον*) hat.¹² Damit ist ein oberstes absolutes Prinzip angenommen, das von THOMAS VON AQUIN als personale Gottheit interpretiert wird. Gott wird in diesem Zusammenhang so verstanden, dass er als absolutes Sein aus sich und in sich existiert und die geschaffene Welt nicht braucht, um existieren zu können: Gott kann real ohne die Kreatur existieren, aber die Kreatur kann real nicht ohne Gott existieren. So wird Gott zum Urgrund kreatürlichen Seins, an dem die Kreatur nur Anteil hat. Gott verstanden als der unbewegte Beweger bzw. der Urgrund in allem zu Begründenden bedarf selbst keiner weiteren Begründung: Er ist ja der absolute Grund in allem so wie er auch das absolute Sein in allem geschaffenen Sein ist.¹³ In diesem Absoluten wird der Begründungsrekurs für legitime Normen aufgehoben, so dass sich das

¹⁰ Vgl. etwa John RAWLS, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt a. M., 36.

¹¹ Vgl. Martha NUSSBAUM, *Der aristotelische Sozialdemokratismus*, in: dies. (1999), *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, Frankfurt a. M. 1999, 24–85.

¹² Vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik* XII, Kapitel 6–7.

¹³ Vgl. THOMAS V. AQUIN: *II Sententiae*, 16.

Problem des infiniten Regresses nicht mehr stellt. Alles Sein ist durch Gott geschaffen und hat in ihm seinen Grund und seine Begründung: Es liegt so in der Natur (im Wesen) des geschaffenen Seins, seinen tiefsten Grund im ungeschaffenen Sein Gottes zu haben. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, dass alle Kreatur in einen göttlichen Plan eingefügt ist und von diesem ewigen Naturgesetz (*lex aeterna*) her seinen Bedeutungszusammenhang erhält. Dies ist der Kern des theonomen Ansatzes.¹⁴

Es wird angenommen, dass Gott in seinem ewigen Schöpfungsplan eine Bestimmung des Menschen mitgedacht hat. Der Mensch hat die Aufgabe, mithilfe seiner Vernunft diese jedem Individuum naturhaft finale Bestimmung zu erkennen und ihr gemäß zu leben. Er ist auf die zunehmende Übereinstimmung seiner konkreten Existenz mit dieser Bestimmung hin ausgerichtet, so dass also sein Sein selbst ein Sollen ist. Für THOMAS gilt deshalb: „*ens et bonum convertuntur*“.¹⁵ Der tätige Verstand (der νοῦς als *intellectus agens*) kann durch seine Teilhabe am göttlichen Geist mithilfe der Abstraktion (als Wesensschau) die göttlich gegebene Bestimmung erkennen. Er bedient sich dazu des ihm innewohnenden Wegweisers der „rechten Vernunft“ (als ὁρθὸς λόγος bzw. als *ratio recta*).¹⁶ Gemeint ist damit diejenige Vernunft, die dem Gewissen folgend das erkennt, was dem Naturgesetz und damit der absoluten Menschenwürde entspricht. In dieser Wesensschau ist es der rechten Vernunft zwar möglich, die natürliche menschliche Bestimmung erkenntnistmäßig zu berühren, nicht aber kann sie diese als ganze erfassen. Denn auch die rechte Vernunft hat nur Teil an der göttlichen Vernunft, sie ist nicht mit ihr identisch. So sind die Erkenntnisse über die menschliche Würde nicht identisch mit der göttlichen Wahrheit, aber auch nicht ganz von ihr verschieden und deshalb analog.

Menschenwürde fordert die Entfaltung der natürlichen Bestimmung, die von der rechten Vernunft erkannt werden kann.¹⁷ Weil die rechte Vernunft aber nur analoge Aussagen zu diesem ewigen göttlichen Plan macht, kann das Naturgesetz nicht unmittelbar in einen ewig gültigen ethischen oder juristischen Kodex übernommen werden. Es bleibt für die Bestimmung von den der Würde entsprechenden Regeln eine analoge Übersetzung des Naturgesetzes in die reale Welt: das Naturrecht. Das mithilfe der rechten Vernunft bestimmte Naturrecht legt das Naturgesetz aus, indem es versucht, Regeln zu bestimmen, die dazu beitragen, den konkreten Ist-Zustand menschlicher Existenz dem göttlich vorgegebenen Soll-Zustand anzunähern. Das Natur-

¹⁴ Vgl. Christian MÜLLER, Christliche Sozialethik und das Wertproblem in den Wirtschaftswissenschaften, in: *Ordo* 55 (2004) 77–97.

¹⁵ Vgl. THOMAS V. AQUIN, *De veritate* XXI, 1.

¹⁶ Vgl. ders., *Summa Theologica*, 1. II, 91,2. Zu dieser Übersetzung vgl. Johannes HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie*, Bd. 1, Freiburg i. Br. 1980, 230.

¹⁷ Vgl. ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* Á 6, 9.

recht ist dabei offen für eine dynamisch sich weiter entwickelnde Auslegung. Wenn die rechte Vernunft über einen Analogieschluss die göttlich vorgegebene Normativität in ein konkretes Sollen übersetzt, so ist dies eine Gotteschau, die dem Menschen einen Einblick in die Wahrheit über sich und die Welt eröffnet. Unsere Aufgabe ist es, die uns von Gott vorgegebene Bestimmung als absolute Menschenwürde zu entdecken, nicht aber sie den eigenen Neigungen entsprechend zu konstruieren.¹⁸

2.2 Autonome Sicht

Für Kant tritt für die Begründung absoluter Menschenwürde eine Selbsterkenntnis der Vernunft an die Stelle naturrechtlicher Wesensschau. Die Vernunft mit ihren objektiven Gesetzmäßigkeiten zu verstehen, ist Aufgabe der Metaphysik als Transzendentalwissenschaft. Sie begründet mit kategorischen Imperativen absolute ethische Normen, die die Ideen (Seele, Welt, Gott) voraussetzen. Diese sind „ein unentbehrliches Richtmaß der Vernunft“ zur Erkenntnis nicht einer Wesenswirklichkeit, sondern einer Denknötwendigkeit.¹⁹ Weil sie denknötwendige Bedingungen der Möglichkeit vernünftigen Erkennens sind, kommt den Ideen reale Wirklichkeit im Sinne logischer Prinzipien zu. Damit ist auch eine transzendente Idee Gottes unterstellt: „Fragt man also in Absicht auf eine transzendente Theologie ernstlich: ob es etwas von der Welt Unterschiedenes gebe, was den Grund der Weltordnung und ihres Zusammenhanges nach allgemeinen Gesetzen enthalte, so ist die Antwort: ohne Zweifel; ... es muß also irgendein transzendentaler, d. i. bloß dem reinen Verstande denkbarer Grund derselben sein.“²⁰ Mit diesem Gottesbegriff von einem transzendentalen Absoluten wird hier der Regress in Legitimationsfragen beendet.²¹

Was den Menschen sittlich bindet, sind die objektiven Bedingungen der praktischen Vernunft.²² Der Mensch ist nicht objektiv gebunden an ein der Vernunft vorgegebenes Ziel, sondern allein an die Befolgung der Vernunftgesetze. Die Vernunft folgt in der Bestimmung der Vernunftgesetze bereits diesen Gesetzen und gibt sich also ihr Sollen selbst, indem sie ihren Denknötwendigkeiten entsprechend verfährt. Nicht eine transzendent abgeleitete Na-

¹⁸ Vgl. Oswald v. NELL-BREUNING, *Gerechtigkeit und Freiheit*, Wien 1985, 362.

¹⁹ Vgl. Immanuel KANT, *KrV*, B, 597.

²⁰ Ders., *KrV*, B: 725. Vgl. ders.: *KrV*, B, 606.

²¹ Vgl. ders.: *KrV*, B: 588 f.

²² Zunächst war Kant in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten davon ausgegangen, dass aus den Denknötwendigkeiten der theoretischen Vernunft kategorische Imperative abzuleiten sind. In der Kritik der praktischen Vernunft hält er einen solchen Schluss für unzulässig, so dass kategorische Imperative als bloße Fakten der praktischen Vernunft für nicht ergründbar gehalten werden. Zu dieser Spannung im Denken Kants vgl. Dieter HENRICH, *Ethik der Autonomie*, in: ders., *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegung zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1982, 7–56.

tur des Menschen ist Grundlage für die Auslegung absoluter Menschenwürde, sondern die Gesetze der Vernunft, denen das Sollen immanent ist. Da sie objektive Gültigkeit beanspruchen, sind sie gleichfalls einer subjektiven Auslegung durch individuelle Neigungen entzogen.²³ Die praktische Vernunft begründet im Sittengesetz die absolute, unbedingte Referenz kantischer Ethik: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte“.²⁴ Regeln sind dann absolut weil denknötwendig, wenn sie der autonomen Vernunft folgen und damit dem der praktischen Vernunft zugrunde liegenden Sittengesetz entsprechen.²⁵ Autonomie liegt dann vor, wenn die Individuen sich neigungsfrei ihre Gesetze geben. Individuelle Neigungen dagegen zerstören die Autonomie. Die Absolutheit ethischer Normen folgt aus dieser formalen Universalisierbarkeit des Wollens, so dass das Sittengesetz und die daran orientierte autonome Vernunft das absolute Prinzip der Moral sind. Ein neigungsabhängiger normativer Individualismus widerspricht dieser Forderung. Er kann deshalb auch keine kategorischen Imperative begründen. Denn jenseits der Autonomie lassen sich lediglich hypothetische Imperative zur Menschenwürde formulieren. „Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.“²⁶ Mit seinem viel zitierten kategorischen Imperativ bekennt sich Kant auch zur Menschenwürde als absolutem Wert, nach dem der Mensch (nicht allein der vernünftige Mensch) immer zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel behandelt werden darf.²⁷ Wer aber zählt zu den Menschen? Die Vernunftbegabung ist nicht ein Wesensmerkmal des Menschen. Schwerstens geistig Behinderte oder Ungeborene rechnen im Sinne des autonomen Ansatzes selbstverständlich zu den Menschen. Und so gilt der kategorische Imperativ zur Menschenwürde für Vernunftbegabte und für Nicht-Vernunftbegabte gleichermaßen.

3. Vom Provozierten zum Provokateur – eine neue Rolle für die Berufung auf das Absolute

3.1 Questiones disputatae zur Wissenschaftlichkeit objektiver Legitimität

Es können nun Einwände gegen eine theonome bzw. autonome Auslegung der Menschenwürde überprüft werden.

1. Einwand: Naturgesetz und Sittengesetz sind bloße Postulate, aus denen

²³ Vgl. KANT: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, IV, Akademie-Ausgabe, 426.

²⁴ Ebd. 422.

²⁵ Vgl. Giovanni SALA, Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. Ein Kommentar, Darmstadt 2004, 43.

²⁶ KANT, Grundlegung (s. Anm. 22), 436.

²⁷ Ebd., 428 f.

die behauptete objektive Normativität abgeleitet wird. Der naturrechtliche Gottesbezug setzt dem Legitimationsregress ein Ende. Mit welcher Berechtigung kann der Gottesbegriff in einer weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft heute noch zur Grundlage legitimer Normativität gemacht werden? Eine solche Berechtigung kann sich nicht auf die Vermutung stützen, es existiere ein gesellschaftlicher Grundkonsens über ein christliches oder anderes Gottesbild. Wenn hingegen angenommen ist, dass die autonome Vernunft kategorische Imperative bestimmen kann, so ist damit postuliert, dass eine universal gültige und durch Abstraktion von individuellen Neigungen erkennbare Sittenordnung existiert. Auch hier wird der Legitimationsregress mithilfe eines Postulats beendet, obgleich weder die Gültigkeit einer solchen Sittenordnung noch deren Erkennbarkeit evident sind.

Solche Einwände widerlegen den absoluten Anspruch nicht. Wird Gott – wie bei ARISTOTELES – als das oberste Ordnungsprinzip verstanden, so können diesem Begriff all jene folgen, die eine letzte Ursache für alles Sein unterstellen, ob sie nun als personal gedacht ist oder nicht. Auch diejenigen, die ein solches Prinzip leugnen, können diese Legitimation akzeptieren, sofern sie Menschenwürde vor Willkürauslegungen schützen wollen.²⁸ Das Paradigma des Naturrechts ist nicht auf die Einbettung in einen christlich- oder anderweitig religiös-weltanschaulichen Kontext gebunden. Denn an die Stelle einer solchen Begründung der normativ den konkreten Menschen vorgegebenen natürlichen Bestimmung kann ein Postulat treten. Die kantisch behauptete Geltung des Sittengesetzes wiederum ist nicht weniger postuliert als die naturrechtliche Annahme eines unbewegten Bewegers. Sie ist aber auch nicht falsifizierbar, so dass ihre Annahme wie auch die naturrechtliche Vorstellung von einer vorgegebenen Natur zumindest als eine Hypothese grundsätzlich zulässig ist.

2. Einwand: Die in den als ewig angenommenen Gesetzen begründete objektive Normativität soll über die Vernunft erkannt werden. Gibt es aber überhaupt eine rechte bzw. autonome Vernunft, und wie kann sie als solche zweifelsfrei identifiziert werden? Die Erfahrungen der Geschichte zeigen, dass naturrechtliche Begründungen von Ordnungen und Regeln sich im Laufe der Zeit als verfehlt erwiesen haben. Beispiele dafür sind etwa mit Verweis auf die menschliche Natur legitimierte despotische Monarchien oder Ungleichbehandlungen von Mann und Frau. Solche inzwischen überholten Auslegungen können den Anspruch des Naturrechts falsifizieren, Menschenwürde als objektive Normativität in unbedingten Imperativen zu formulieren. Denn sie beruhen auf einem naturalistischen Fehlschluss, wenn aus der Faktizität einer Monarchie oder aus der konkreten Vormachtstellung eines Geschlechts auf die normative Legitimation solcher Gegebenheiten geschlossen wird. Auch

²⁸ Vgl. etwa SEN (s. Anm. 8).

dem autonomen Ansatz gelingt es nicht, diese Erkenntnisfragen abschließend zu beantworten. Denn es kann gefragt werden, ob es eine autonome Vernunft gibt, die allein aus Gründen ihrer Denknöwendigkeit überall und zu jeder Zeit zu den gleichen kategorischen Imperativen kommen muss. Wird dies verneint, dann fiele der absolute Anspruch in sich zusammen. Und wann liegt die geforderte Neigungsfreiheit zweifelsfrei vor?

Auch diese Bedenken können nicht die These von der vermeintlichen Unwissenschaftlichkeit erhärten. Die Trennung von Naturgesetz und Naturrecht ist gerade auf eine zeitgemäße Auslegung des ewigen Gesetzes angewiesen. Das Naturrecht als analoges Sein kann „nicht ein ins einzelne gehendes Normensystem oder ein für alle Zeiten gültiges Rechtssystem“ begründen und deshalb keine ewig gültigen, material sittlichen Normen vorgeben.²⁹ Ohne die wesentliche Trennung von Naturgesetz und Naturrecht kam es in der so genannten Spät- (z.B. Wilhelm von Ockham und Francesco Suárez) und Neuscholastik (z.B. Victor Cathrein) zu zahlreichen Verfremdungen des ursprünglichen Naturrechtsgedankens. Hierfür ist vor allem die Vermischung mit dem Nominalismus verantwortlich, der das Naturgesetz – statt mit Abstraktion – allein anhand der vorfindbaren konkreten Natur des Individuums auslegt, während die für Aristoteles und Thomas maßgebliche Einsicht in das allgemeine menschliche Wesen (die zweite Substanz) geleugnet wird. Eine nominalistische Deutung geht etwa davon aus, dass allein Gott das Innere der Dinge erkennen kann. Eine allgemeine Wesenheit bleibt danach dem Menschen verborgen, so dass ihre vermeintlichen Bestimmungen lediglich als austauschbare Leerformeln gelten.³⁰ Ausgehend von einer solchen Vorstellung kann die menschliche Finalität (und damit das Sollen) nicht als Bestandteil der allgemeinen Wesenheit bestimmt werden. Menschenwürde wird dann aus der konkreten Individualität abgeleitet, so dass es tatsächlich zu einem naturalistischen Fehlschluss kommt, weil aus dem konkreten Sein unvermittelt auf das ethische Sollen geschlossen wird.³¹ Dieser Einwand trifft aber nicht auf das recht verstandene Naturrechtsdenken zu, sondern allein auf seine verfremdende Vermengung mit dem Nominalismus. Selbst wenn nun aber die Natur und damit die normgebende natürliche menschliche Bestimmung eindeutig erkannt werden könnte, so muss trotzdem gefragt werden, mit welcher Berechtigung diese Erkenntnis normative Ansprüche legitimieren kann. Es scheint so, als liege nicht nur in der Spät- und Neuscholastik, sondern auch schon bei Aristoteles und Thomas ein naturalistischer Fehlschluss vor. Eine solche Vermutung lässt jedoch außer Acht, dass das allgemeine Wesen des

²⁹ Johannes Messner, *Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*, Berlin 1984, 233.

³⁰ Vgl. Wilhelm v. Ockham, *I. Sententiae* D.2, q.8 E.

³¹ Vgl. z. B. Viktor Cathrein, *Moralphilosophie. Eine wissenschaftliche Darlegung der sittlichen, einschließlich der rechtlichen Ordnung*, Freiburg i. Br. 1904, 110, 198.

Menschen seiner Natur nach als finalistisch gilt. Denn es ist angenommen, dass der Mensch von Natur aus auf seine Vervollkommenung angelegt ist. Das Sollen wird also nicht aus dem Sein deduziert, denn es ist dem Sein bereits immanent.³² Der Mensch ist danach von Natur aus seiner Bestimmung gegenüber verpflichtet, so dass, wenn von der menschlichen Natur gesprochen wird, diese Finalität stets mitgedacht ist.

Dem autonomen Ansatz entsprechend muss der Mensch, um kategorische Imperative ausweisen zu können, sich seiner autonomen Vernunft vergewissern. Dabei können mögliche Fehldeutungen (ebenso wenig wie im Naturrecht der spät- oder neuscholastische Nominalismus) die Stringenz des Denkmodells nicht gefährden. Dennoch bleibt die Frage, wie welche Objektivität zweifelsfrei festzustellen ist. Es muss also wie im Naturrecht angenommen werden, dass die Vernunft in der Lage ist, die objektiven Grundlagen der Normativität (hier die transzendente statt der transzendenten Wahrheit) zu erkennen. Im Naturrecht schafft der göttliche Ursprung der Vernunft den Zugang zur ewigen Wahrheit, bei KANT lässt sich die entsprechende Möglichkeit zur Autonomie aus den angenommenen Ideen rekonstruieren. Die Idee von Gott als Denknötwendigkeit der autonomen Vernunft ermöglicht danach die Erkenntnis der objektiven Normativität.³³ Ohne die Idee gibt es kein Sittengesetz, keine kategorischen Imperative und keine autonome Vernunft. Konkrete Autonomie setzt dann die Idee denknötwendig voraus. Ist diese denknötwendige Idee aber keine Wesenswirklichkeit, dann ist auch die kantische Ethik und die mit ihr begründete Objektivität eine bloße Idee, die dennoch in sich schlüssig ist.

3. Einwand: Die Annahme von einer absoluten Menschenwürde setzt im Naturrecht neben dem göttlichen Naturgesetz ein allgemeines Wesen des Menschen voraus. Im autonomen Ansatz wird diese Objektivität als evident unmittelbar aus dem Sittengesetz abgeleitet. Das Naturrecht muss gefragt werden, ob es überhaupt ein solches allgemeines finales Wesen des Menschen gibt, aus dem sich die absolute Menschenwürde ableiten lässt. Und auch im autonomen Ansatz scheint die Herleitung universaler Menschenwürde in sich widersprüchlich. Da die Natur des Menschen von KANT als grundsätzlich verderbt angesehen wird und erst die Tugend uns dazu befähigen kann, der Vernunft entsprechend autonom zu handeln und zu entscheiden, so ist nicht unmittelbar einzusehen, warum die Aufforderung, den Menschen nie nur als Mittel, sondern immer zugleich als Zweck zu behandeln, als kategorischer Imperativ unmittelbar einleuchten soll. Es läge vielmehr nahe zu vermuten, dass nur vernünftige Menschen eine solche unbedingte Würde verdienen.

³² Vgl. MESSNER, Naturrecht (s. Anm. 27), 144.

³³ Vgl. Karl-Heinz NÜSSER, Kants Schrift „Zum ewigen Frieden“ als Argument für oder gegen den Weltstaat?, in: Die neue Ordnung 58 (2004) 353–364.

Denn für diese ließe sich dann aus der Vernunft als menschlicher Qualität die Absolutheit der Würde herleiten.³⁴ Der Würdeschutz auch der Unvernünftigen folgt danach offenbar einer Neigung Kants zur absoluten Menschenwürde, so dass sich dazu stringent für die Menschen ohne Vernunft nur ein hypothetischer Imperativ formulieren lässt. Der kategorische Imperativ zum Schutz der Würde auch für unvernünftige bzw. noch nicht oder nicht mehr vernünftige Menschen lässt sich aus der autonomen Vernunft nicht zweifelsfrei begründen. Er beruht auch nicht auf einer transzendentalen Erkenntnis, denn die Denknötwendigkeit der Vernunft hängt nicht von diesem Imperativ ab.

Auf diese Fragen wird es keine abschließenden Antworten jenseits weltanschaulicher Bekenntnisse geben. Bislang ist es aber ebenso wenig gelungen, die entsprechenden Postulate zu falsifizieren. So ist es keineswegs unvernünftig, weltanschaulich begründet im Sinne des Naturrechts die Existenz eines allgemeinen Wesens vorauszusetzen, das eine universale Gültigkeit der Würde begründet. Und im autonomen Ansatz wird der kategorische Charakter der Würde ausdrücklich betont, so dass die allein hypothetische Deutung zwar auf ein Konsistenzproblem hinweist, nicht aber der Intention KANTS entspricht. Die absolute Menschenwürde ist dort also ein Postulat, das zu teilen nicht denknotwendig ist.

4. Einwand: Weil das Naturrecht die Symbiose von Recht und normativer menschlicher Bestimmung behauptet, ist das Spannungsverhältnis zwischen Recht und Moral ein spezifisch kantisches Problem. So ist zu fragen, wie sich der Mensch trotz seiner angenommen verderbten Natur loyal zu einer Ordnung verhalten kann, die von ihm Rechtsgehorsam einfordert. Die Spannung zwischen der Welt des Rechts und der Welt der Moral findet eine Zuspitzung in der Frage nach der angemessenen Auslegung des kategorischen Imperativs der Menschenwürde. Das moralisch absolute Gebot gilt zunächst nicht für den juristischen Kontext. Das Recht soll die Willkür der Individuen im gesellschaftlichen Miteinander zügeln, ohne dass die Individuen sich bereits im Stand der Autonomie befinden.³⁵ Es ordnet Zwangsmaßnahmen an, die nicht unbedingt mit der moralischen Pflicht übereinstimmen. Menschenwürde im Kontext der Moral kann demnach absolute Rechte einfordern, die sich aber nicht zwangsläufig im positiven Gesetz wiederfinden, so dass sich auch der Rechtspositivismus auf KANT beruft.

Rechts- und Tugendpflicht sind bei KANT unterschieden. Erstere fordert als Loyalität zu den Gesetzen eine bloß äußerliche Konformität ein, die unabhängig davon ist, ob die Betroffenen mit den Inhalten der Gesetze überein-

³⁴ Vgl. Julian NIDA-RÜMELIN, Bio-Ethik. Wo die Menschenwürde beginnt, in: Der Tagesspiegel vom 3. Januar 2001.

³⁵ Vgl. KANT, Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, VI, Akademie Ausgabe.

stimmen. Sie kann als Zwang empfunden werden und Angst hervorrufen, wird aber dennoch aus der Vorteilsüberlegung befolgt, Strafe zu vermeiden. So lässt sich auch ein Volk von Teufeln unter einer Rechtsnorm absoluter Menschenwürde legitim regieren. Dem Menschen wohnen neben dem natürlichen Hang zum Bösen auch ein Naturstreben nach Glückseligkeit und eine Gnade („als die in uns liegende unbegreifliche moralische Anlage“ bzw. als ein „von der Gottheit in uns gewirkter Antrieb zum Guten“) inne, die dazu befähigen, die Gültigkeit der zur Menschenwürde notwendig gehörenden Rechte und Pflichten zu erkennen und umzusetzen.³⁶ Ein inneres Streben zum Guten befähigt dazu, empfundenen Zwang auch deshalb zu akzeptieren, weil eine solche Loyalität letztlich den Weg zum Guten weist. Damit ist unterstellt, dass die Rechtspflicht mithilfe der Gnade zunehmend zu einer Tugendpflicht überführt wird, die Loyalität aus einer inneren Überzeugung (nicht aber aus Neigung) induziert. Tugendpflicht folgt entgegen der konkreten individuellen Neigungen der Autonomie und damit dem allgemeinen Gesetz der Vernunft. Der autonome Mensch bejaht die moralischen Gesetze, ohne dabei Zwang zu empfinden. Diese deontologische Motivation folgt allein dem natürlichen Streben nach dem im Gesetz verkörperten Guten. Die Annäherung der Rechtspflicht an die Tugendpflicht fordert also, dass das Recht sich dem moralischen Gesetz annähert und dass die innere Gnade, die zugleich als Autonomie verstanden ist, sich zusehends gegenüber der Verderbtheit durchsetzt. Das Recht kann sich damit der Frage der moralischen Legitimität nicht entziehen. Und so kann es durchaus kategorische Rechtsansprüche im kantischen Sinne geben. Dazu muss aber das positive Recht mit dem absoluten moralischen Gesetz übereinstimmen, so dass sich der Anspruch der Ethik auf das Recht überträgt. Das kantische Verständnis des Rechts erlaubt keineswegs die Emanzipation zu einer rein positivistischen Interpretation jenseits von Tugend und Moral.

3.2 Gute Gründe für eine (anonym) christliche Identität

Naturrechtliche und kantische Objektivität beruhen auf Postulaten, die nicht von jedem vernünftigen Menschen geteilt werden, die aber bislang nicht als unvernünftig ausgewiesen werden konnten. Die Annahme einer unantastbaren Absolutheit kann mit denjenigen Positionen konkurrieren, die jede Absolutheit leugnen und deshalb zu einer relativistischen Auslegung der Würde kommen. Eine Gleichberechtigung der Paradigmen ist schon ein wichtiger Schritt in die richtige Richtung, doch darf sie nicht mit einer womöglich behaupteten Gleich-Gültigkeit verwechselt werden. Denn dies entspräche einem

³⁶ Für den natürlichen Hang des Menschen zum Bösen vgl. ders., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Bd. IV, Weischedel-Ausgabe, 676. Zur Gnade vgl. ders.: *Der Streit der Fakultäten*, Bd. VI, Weischedel-Ausgabe: 308 f.

Meta-Relativismus. Ein Plädoyer für die Absolutheit muss also für den Legitimitätsdiskurs in einem pluralistischem Kontext auch die grundsätzliche Vorzugswürdigkeit der eigenen Position mit guten Argumenten ausweisen.

Ein Argument dazu liefert das relativistische Grundprinzip des normativen Individualismus selbst. Zwar wird auf objektive Erkenntnis von Natur oder Denknöwendigkeiten verzichtet, so dass die damit verbundenen Legitimationsprobleme umschifft werden können. Einer solchen Auslegung liegt mit der unbedingten Forderung nach Nutzenbindung der Legitimität aber dennoch ein kategorischer Anspruch logisch voraus, ohne dass dieser selbst subjektivistisch hergeleitet werden kann. Es wird einfachhin behauptet, dass eine legitime Auslegung der Menschenwürde jede Bindung an eine Absolutheit ausschließt. Dies aber ist auch nur ein begründungspflichtiges Postulat. Weil der normative Individualismus die Formulierung allein hypothetischer Imperative zulässt, seine normative Grundlage aber mit der unbedingten Nutzenbindung legitimer Menschenwürde selbst einen kategorischen Anspruch erhebt, tritt hier ein grundlegendes Kohärenzproblem zutage. Ein solcher ‚kategorischer Imperativ des Subjektivismus‘ kann widerspruchsfrei nicht begründet werden. Für dieses Paradoxon bleiben die subjektivistischen Ansätze bislang eine Erklärung schuldig.

Mit der Rückbindung der Legitimität an eine vorpositive Absolutheit kann ein Wertkonsens begründet werden, der Willkürauslegungen menschlicher Würde ausschließt. Denn es ist selbst einer pluralistischen Gesellschaft möglich, ihre Mitglieder auf eine Absolutheit eines umfassenden humanistischen Bekenntnisses zu verpflichten. Eine solche Loyalität kann mit einer ‚anonym christlichen‘ Identität der Individuen begründet werden. Voraussetzung für diese Identität ist nach Karl RAHNER die radikale Annahme des menschlichen Daseins, weil damit auch die natürlich in uns grundgelegte Befähigung akzeptiert wird, Gottes Stimme verstehen und so Empfänger seiner Gnade sein zu können.³⁷ Da die Menschennatur zudem durch die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus besonders gewürdigt ist, bedeutet die Annahme der eigenen menschlichen Existenz nicht nur ein implizites Bekenntnis zum Schöpfergott, sondern auch zu seiner Selbstmitteilung im Gottmenschen Jesus Christus.³⁸ Die anonym christliche Identität umschließt über die bekennenden Christen hinaus all diejenigen, die sich dem Ideal einer absoluten Bestimmung des Menschen anschließen, ob sie dazu nun die christliche Begründung teilen oder nicht. Die katholische Soziallehre schätzt deshalb solche humanistische Traditionen und versteht sich selbst als einen „Humanismus

³⁷ Vgl. Karl RAHNER, Die anonymen Christen, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 6, Einsiedeln 1968, 545–554.

³⁸ Vgl. Klaus RIESENHUBER, Der anonyme Christ, nach Karl Rahner, in: Zeitschrift für katholische Theologie 86 (1964) 286–303, 295.

im Vollsinn des Wortes“.³⁹ Ein freimütiges Bekenntnis zu einer Absolutheit, an der sich die Auslegung der Menschenwürde zu orientieren hat, kann mit einer solchen humanistischen Idee in einer pluralistischen Gesellschaft selbstbewusst den relativistischen Argumenten entgegentreten. Sie muss dazu nicht ihre christlichen Wurzeln leugnen. Ganz im Gegenteil schließen die christlich-weltanschaulichen Begründungen dieser Absolutheit die letzten Legitimationslücken und können so den anonymen Christen inspirieren, über ein ausdrückliches Bekenntnis nachzudenken.

Es gibt also gute Gründe, den Relativismus der Gegenwart in die Defensive zu drängen. Schon Karl MARX hatte sich mit seiner These des Historischen Materialismus getäuscht. Und Auguste COMTE dürfte es mit seinem Drei-Stadien-Gesetz ähnlich ergehen, wenn diese Gründe Gehör finden.

Die Kirche hat in der Vergangenheit immer wieder versucht, die Absolutheit ihrer Lehren zu behaupten. In der Neuzeit ist dies jedoch nicht mehr möglich. Die Kirche muss sich mit der Tatsache auseinandersetzen, dass sie in einer pluralistischen Gesellschaft nicht mehr die absolute Wahrheit verkörpern kann. Sie muss lernen, mit der Relativität der menschlichen Existenz umzugehen. Dies ist eine große Herausforderung, die die Kirche nicht scheitern lassen darf. Sie muss ihre Lehren so formulieren, dass sie in einer pluralistischen Gesellschaft Gehör finden können. Dies ist die einzige Möglichkeit, die Absolutheit der menschlichen Existenz zu behaupten. Die Kirche muss also lernen, mit der Relativität der menschlichen Existenz umzugehen. Dies ist eine große Herausforderung, die die Kirche nicht scheitern lassen darf. Sie muss ihre Lehren so formulieren, dass sie in einer pluralistischen Gesellschaft Gehör finden können. Dies ist die einzige Möglichkeit, die Absolutheit der menschlichen Existenz zu behaupten.

³⁹ PAUL VI., Enzyklika ‚Populorum progressio‘ 1967, Abschnitt 42.

Patientenverfügung

Ein Beitrag zur Erweiterung menschlicher Autonomie?

Zusammenfassung: Die Erweiterung der Patienten-Selbstbestimmung am Lebensende wird von ihren Protagonisten mit der Erweiterung menschlicher Autonomie gleichgesetzt. Dieses Missverständnis könnte üble Folgen haben.

Abstract: The amplification of the patient's self-determination at the end of life is identified by its protagonists with the amplification of human autonomy. This misunderstanding could have bad consequences.

1. Neue Aufmerksamkeit für die Patientenverfügung

Die Begegnung von Arzt und Patient bei einer Untersuchung muss nicht zu übereinstimmenden diagnostischen Vorstellungen und therapeutischen Konzepten führen. Zwar werden sich im Normalfall beide Seiten darüber einigen, ob, wann und wie eine Behandlung zu erfolgen hat, aber selbstverständlich ist das nicht. Das mit den anfänglichen unterschiedlichen Auffassungen gegebene Konfliktpotential kann einen Konsens unmöglich machen. Auch um die damit angelegten Schwierig- und Streitigkeiten zu regeln, hat man Rechte und Pflichten des Arztes und des Patienten zu definieren und gegeneinander abzugrenzen versucht.

Besondere Aufmerksamkeit findet z.Z. im Zusammenhang der Diskussion über Sinn und Verbindlichkeit der Patientenverfügung das Recht des Patienten auf Selbstbestimmung am Lebensende bis hin zur Verfügung über den Todeszeitpunkt. Konnte man bis vor gut 10 Jahren davon ausgehen, dieses Recht habe in der BRD (und nur von diesem Problemraum soll hier die Rede sein) seine normale Geltung bei einer irreversibel tödlichen Erkrankung, werde erst in der Sterbephase wirksam und sei auf Maßnahmen beschränkt, die der passiven bzw. indirekten Sterbehilfe zuzuordnen sind,¹ so gibt es neuer-

¹ Zwar hatten der 4. Strafsenat des BGH schon 1957 und der VI. Zivilsenat des BGH 1984 die Möglichkeit eingeräumt, dass selbst lebensgefährlich Kranke helfende Maßnahmen, etwa eine Operation, ablehnen dürfen, auch wenn diese Maßnahmen ihr Leben erhalten würde. Diese Akzentuierung des Selbstbestimmungsrechts des Patienten rückte aber nicht in den Mittelpunkt der juristischen Aufmerksamkeit und der medizinischen Praxis. Hier galten in Übereinstimmung mit den Richtlinien der Bundesärztekammer die oben genannten Kriterien. In die Diskussion geriet der alte Kanon erst mit dem Urteil des 1. Strafsenats vom 13. 9. 1994 (zum sogenannten Kemptener Fall). Danach kann es erlaubt sein, bei einem unheilbar erkrankten, nicht mehr entscheidungsfähigen Patienten die Behandlung abubrechen, auch wenn der Sterbevorgang noch nicht eingesetzt hat. Siehe dazu Klaus KUT-

dings Bestrebungen, das Verfügungsrecht des Patienten auf nicht definitiv tödliche Erkrankungen und bei infauster Prognose auf die Zeit vor der Sterbephase auszudehnen und für die Sterbephase in Ausnahmefällen auch Methoden der aktiven Euthanasie zu erlauben.² Mit diesen Tendenzen setzen sich die folgenden Überlegungen auseinander.³

2. Die Patientenverfügung als Mittel zur Realisierung der Selbstbestimmung

2.1 Gründe für die neuere Diskussion der Patientenverfügung

Als Hauptgrund für die angestrebten Änderungen wird die Notwendigkeit genannt, das Selbstbestimmungsrecht des Menschen unter den fortschreitenden Bedingungen der Biowissenschaften und der modernen Medizin zur Geltung zu bringen.⁴ Zudem sieht man hier einen Beitrag zur Demokratisierung der Arzt-Patienten-Beziehung. Dass man damit dem allgemeinen Programm unserer Epoche, der Subjektwerdung des Menschen, entspricht, gibt dem Unternehmen darüber hinaus einen höheren, geschichtsmächtigen Sinn. Im Zusammenhang der vielfältigen Autonomiebestrebungen unserer Zeit erscheinen die genannten Initiativen als Versuche, diese Autonomie auch bei der Gestaltung des Lebensendes durchzusetzen und gelten so als verständlich und verdienstvoll. In einer von W. Jens formulierten Frage drückt sich die hier waltende Plausibilität deutlich aus. „Darf ich ... nach einem selbstbestimmten Leben nicht auch einen selbstbestimmten Tod haben?“⁵

Es gibt weitere Gründe für die Erweiterung der Patientenrechte am Lebensende: der Wandel in der Bewertung des vital geminderten Lebens, der sich seit dem Ende des 19. Jahrhunderts vollzogen hat;⁶ die Angst vor den

ZER, Die gegenwärtige Rechtslage der Behandlung Schwerstkranker bei irreversiblen Schäden, in: Felix THIELE (Hg.), *Aktive und passive Sterbehilfe*, München 2005, 65–78.

² Siehe dazu BIOETHIK-KOMMISSION des Landes Rheinland-Pfalz, Bericht vom 23. April 2004, in: THIELE (Hg.), *Sterbehilfe*, 141–278; siehe besonders These 14, nach der in Extremfällen „aufgrund des Selbstbestimmungsrechts Sterbenskranker ausnahmsweise eine aktive Sterbehilfe ethisch und rechtlich toleriert werden“ kann. (152)

³ Die Überlegungen versuchen keine systematische Behandlung des Themas. Sie geben keine zusammenfassende Antwort auf die sachlich zentrale Frage der Kompetenz des Menschen im Umgang mit dem Leben. Indem sie Thesen aufgreifen, die eine Erweiterung der Selbstbestimmung am Lebensende mit einem Gewinn an Autonomie gleichsetzen, kommt das Grundproblem jeweils nur perspektivisch in den Blick.

⁴ „Die Fortschritte der Biowissenschaften und der modernen Medizin stellen die Patientinnen und Patienten in vielfacher Hinsicht vor neue Entscheidungen. ... Die nötige Neuorientierung muss ethisch reflektiert sein und kann sich in Deutschland am Grundgesetz orientieren. In deren oberstem Wert, der Menschenwürde, wurzelt das Selbstbestimmungsrecht.“ BIOETHIK-KOMMISSION, Bericht, in: THIELE (Hg.), *Sterbehilfe*, 147 (Präambel).

⁵ Walter JENS / Hans KÜNG, *Menschenwürdig sterben*, München / Zürich 1995, 196.

⁶ In den Antworten auf die Frage nach dem Verhältnis von Geist und Leib, von Spirituellem und Vitalem wird im späteren 19. Jahrhundert ein Bruch erkennbar. Die Vorstellung

neuen Möglichkeiten der Medizin, der „Apparatemedizin“; die ständig steigenden Kosten der therapeutischen Maßnahmen, nicht zuletzt der intensivmedizinischen Behandlung und der Generationenkonflikt, der mit dieser Kostenfrage ein besonders drängendes Thema finden wird. Aber das alles soll jetzt bei Seite bleiben. Die Überlegungen konzentrieren sich auf das Selbstbestimmungsargument als Beitrag zur Liberalisierung der Rechtslage am Lebensende. Und da melden sich einige Bedenken.

2.2 Faktische Grenzen der Selbstbestimmung am Lebensende

Selbstbestimmung am Lebensende – das Programm hört sich gut an. Es klingt nach Autonomie, fast nach Souveränität. Das könnte vergessen lassen, wer hier den Ton angibt. Ob erzen dröhnend oder blechern bimmelnd, es ist die Todesglocke, die geläutet wird. Selbstbestimmung, das ist am Lebensende Mangelverwaltung, die Wahl zwischen Skylla und Charybdis, die Wahl so oder so zu sterben. Selbstbestimmung steht hier unter der Verfügung des Sterbenmüssens, unter der Herrschaft des Todes. Da waltet eine andere Gestimmtheit als das sonst mit Selbstbestimmung und Autonomie verbundene neuzeitliche Freiheitspathos. Die Grenzen der Selbstbestimmung am Lebensende sind eng gezogen. Allerdings – grenzenlos ist die mit menschlicher Autonomie in Anspruch genommene menschliche Freiheit auch zuvor nicht.

2.3 Faktische Grenzen der Selbstbestimmung am Anfang des Lebens und in seinem Verlauf

W. Jens übergeht offensichtlich die Restriktionen, die seine Berufung auf ein selbstbestimmtes Leben mit sich führt. Wie weit reicht unsere Kompetenz in Bezug auf das Leben?

Niemand von uns hatte auch nur den geringsten Einfluss, als über das bloße Dasein seiner Existenz entschieden wurde. Im Normalfall geschah das durch einen Konsens unserer Eltern. Das Leben verdanken wir Vater und Mutter.

Aber wenn die nach der Geburt ihr Kind ansehen, haben sie vielleicht den deutlichen Eindruck, dass mit diesem Kind mehr in die Welt gekommen ist, als alles, für das ihre Kompetenz aufkommen könnte. Da ist ein Mehr an Wirklichkeit, für das man nach einer mächtigeren Kausalität ausschaut, nach einer von weither wirkenden Instanz. Ob man sie als evolutionär wirkende

setzt sich durch, „daß die Vernunft nicht nur der Macht nach, sondern auch dem Rang nach durchaus nicht das Erste sei, das seien vielmehr die Triebe oder genauer: der Wille. Der Wille wird – und das ist nun entscheidend – nicht mehr wie in der Tradition als Bundesgenosse der Vernunft zu den oberen Vermögen gerechnet. Der Wille ist an ihm selbst dunkler Drang, Begierde und Trieb, mit einem Wort reine und d. h. nun: unvernünftige Kraft. Und in diesem Willen, nicht in der Vernunft, liegt das Wesen des Menschen.“ Walter SCHULZ, Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972, 337. Charles Darwin, Friedrich Nietzsche und Sigmund Freud sind markante Stationen dieser Entwicklung. Vgl. Wolfgang GÖBEL, Okzidentale Zeit, Freiburg i. Üe. / Freiburg i. Br. 1996, 104f.

Dynamik, als Elan vital oder als Gott versteht, immer setzt man voraus, dass wir uns das Leben nicht selbst gegeben haben und dass auch bei unseren Eltern womöglich nicht ausreichend Potenz zu finden ist. „Mein sind die Jahre nicht, die mir die Zeit genommen, / mein sind die Jahre nicht, die etwa möchten kommen“, sagte man im Barock.⁷

Wie beim Faktum unseres Lebens ist es beim Wann unseres Lebensbeginns. Keiner hat nach unserer Meinung gefragt.

Dasselbe gilt für die natürlichen Voraussetzungen unter denen wir leben. Wann hätte Jens seine Asthmaerkrankung verfügt und wann das von ihr geforderte dreistündige Spazierengehen täglich?

Schließlich wurden uns auch die sozialen Bedingungen des Lebens vorgegeben, dem einen das Eimsbütteler Milieu, dem anderen der Gelsenkirchener Barock. Die biographische Selbstbestimmung geschieht unter un verfügbaren, teils ehernen Bedingungen.

Sieht man auf dieses Netz von Vorgaben, kann einem die Rede von Selbstbestimmung naiv erscheinen. „Du klirrst mit deinen Ketten, und glaubst es sei Musik.“⁸

Die Plausibilität, die Jens mit seiner rhetorischen Frage reklamiert, legt also ganz andere Konsequenzen nahe, als er sie sich vorstellt. Wer die Selbstbestimmung im Sterben in Übereinstimmung mit der im Leben forderte, müsste sich sagen lassen: die Tatsache des Todes ist ebenso reine Fremdverfügung wie das Dass des Lebens. Wir haben uns das Leben nicht selbst gegeben und entsprechend gering ist unser Recht, es uns zu nehmen. Auch der Zeitpunkt des Todes steht nicht zu unserer Disposition, so wenig wie der Tag unserer Geburt. So wenig wir unseren Geburtstag bestimmt haben, so gering ist unser Anspruch, über unseren Todetermin zu verfügen.

2.4 Immanente Grenzen der Selbstbestimmung

Man muss nicht erst an die Beengungen der *conditio humana* erinnern, um vor Augen zu bringen, dass Selbstbestimmung nicht als Akt souveräner Disposition oder freier Willkür zu verstehen ist. Die Sache Selbstbestimmung ist unter dem Namen Autonomie global bekannt geworden, hat unter diesem Namen weltweit Beachtung und Anerkennung gefunden und zwar durch die praktische Philosophie I. Kants.⁹ Kant wendet sich mit der Forderung nach

⁷ Andreas GRYPHIUS, Betrachtung der Zeit, in: Karl Otto CONRADY, Das große deutsche Gedichtbuch, Kronberg/Ts. 1977, 114.

⁸ Geglättete Fassung von Johann Wolfgang GOETHE, Die Laune des Verliebten, in: DERS., Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche, Bd. 4, Zürich 1949, 18: „Du klirrst mit deinen Ketten / und überredest Dich, es sey Musick.“

⁹ Im Anschluss an Jean-Jacques Rousseau entwickelt I. Kant eine Ethik der Autonomie als die allein gültige normative Bestimmung moralischen Handelns. „Die Autonomie des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten“.

Autonomie gegen die Gültigkeit aller Regeln, die von außen an den Menschen gerichtet werden und ihn im Namen fremder Autorität beanspruchen. Er wendet sich gegen jede Heteronomie.¹⁰ Aber er tut das, um so das Gesetz zur Geltung zu bringen, das den Menschen von innen heraus anspricht, das das menschliche Subjekt sich selbst gibt. Dieses Gesetz ist unter den gegebenen Handlungsbedingungen der kategorische Imperativ.¹¹ Das Ziel der Autonomie ist also eine unbedingte Forderung, die die Maximen des Willens den Kriterien einer allgemeinen Gesetzgebung unterstellt. Autonomie nimmt den Menschen in die Pflicht, sie vollzieht sich als Selbstverpflichtung.¹² In diesem Akt liegt die höchste Würde des Menschen. Als Verpflichtung auf ein Gesetz, das heilig ist, ist er ein heiliger Akt.¹³

2.5 Zwei Modelle der Selbstbestimmung

Wenn nicht nur in Folge der Lebensbedingungen, sondern auch nach der Logik des klassischen Modells von Selbstbestimmung diese immer auch Selbstbegrenzung bedeutet, dann ist die Tatsache, dass ethische und rechtliche Regeln das souveräne Verfügen des Einzelnen am Lebensende einschränken, nicht schon ein Beweis für die Unterdrückung von Selbstbestimmung. Es könnte auch sein, dass sich hier ein Fehlverständnis von Selbstbestimmung artikuliert, dass durch eine Mutation des Selbst der Selbstbestimmung deren Sinn völlig verkehrt ist.

Selbstbestimmung als Selbstverpflichtung auf ein Handeln, das allgemeinen Zwecken dient – das ist die geschichtlich große Form der Autonomie. In diesem Verständnis ist sie politisch wirksam geworden und dieser Sinn von

„Also drückt das moralische Gesetz nichts anderes aus, als die Autonomie der reinen praktischen Vernunft, d. i. der Freiheit“. Immanuel KANT, Kritik der praktischen Vernunft A 58 und A 59.

¹⁰ Alle „Heteronomie der Willkür gründet ... nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Prinzip derselben entgegen und der Sittlichkeit des Willens entgegen.“ „Wenn daher die Materie des Wollens ... in das praktische Gesetz als Bedingung der Möglichkeit desselben hineinkommt, so wird daraus Heteronomie der Willkür, ... und der Wille gibt sich nicht selbst das Gesetz, sondern nur die Vorschrift zur vernünftigen Befolgung pathologischer Gesetze“. KANT, Kritik A 58 und A 59.

¹¹ „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ KANT, Kritik A 54. „Für ein Wesen wie den Menschen, was nicht immer willentlich und spontan tut, was ihm von der Vernunft als eine notwendige Bedingung für die Ausführung seiner Zwecke vorgeschrieben ist,“ ist das moralische Gesetz ein Imperativ. Lewis White BECK, Kants „Kritik der praktischen Vernunft“, München 1974, 75.

¹² „Das moralische Gesetz ist ... für den Willen jedes endlichen vernünftigen Wesens ... ein Gesetz der Pflicht, der moralischen Nötigung und der Bestimmungen der Handlungen desselben durch Achtung für dies Gesetz und aus Ehrfurcht für seine Pflicht.“ KANT, Kritik A 146

¹³ „Das moralische Gesetz ist heilig“. KANT, Kritik A 155.

Autonomie liegt auch den Regelungen des Grundgesetzes der BRD zugrunde. „Jeder hat das Recht auf freie Entfaltung seiner Persönlichkeit, soweit er nicht die Rechte anderer verletzt und nicht gegen die verfassungsmäßige Ordnung oder das Sittengesetz verstößt.“¹⁴

Verbreiteter ist inzwischen vielleicht eine Auffassung, nach der Selbstbestimmung ein Akt der Selbstverwirklichung durch ein Handeln ist, das allein darauf zielt, den eigenen Vorteil zu mehren. Der Grundakt der hier praktizierten Selbstbestimmung ist die Einsetzung der Vorlieben des Einzelnen zu Prinzipien des Wahren und Guten.

Die Annahme liegt nahe, dass es dieses zweite Modell menschlicher Autonomie ist, das an den geltenden Regeln für Selbstbestimmung am Lebensende Anstoß nimmt, und auf Erweiterung der Entfaltungsmöglichkeiten drängt. Ein Projekt, das man sich zu eigen machen könnte, wäre das jedoch nicht. Im Gegenteil: Schon nach der bisherigen Charakterisierung muss man hier eher eine Negativform von Selbstbestimmung vermuten, eine Form, deren Realisierung Degeneration statt Fortschritt zur Folge hätte. Diese Vermutung bestätigt sich, wenn man die Instanzen identifiziert, die bei den konkurrierenden Konzepten jeweils als Selbst das Selbst bestimmen.

2.6 Subjekt und Individuum – zwei Instanzen der Selbstbestimmung

Man kann den Unterschied der beiden konträren Konzepte terminologisch fassen und sagen: Das Selbst beim ersten, dem klassischen Konzept ist das Subjekt. Das Selbst beim zweiten Konzept, das sich gerne als postmodern versteht, ist das Individuum. Das Subjekt ist das Einzelne, das des Allgemeinen fähig ist. Das Individuum ist das Einzelne, das seine Besonderheiten als verbindlich setzt. Das eine ist ein Ich, das verbindliche Grenzen seiner Selbstbestimmung selbst zieht. Das andere ist ein Ich, das solche Grenzen als Hindernisse seines „pursuit's of happiness“ ohne Sensibilität für „Kollateralschäden“ grundsätzlich ablehnt. Das Subjekt bemüht sich um ethische Orientierung und formuliert den kategorischen Imperativ. Das Individuum erklärt: „Moral liegt mir nicht!“ und formuliert als oberste Regel: „Erfülle deine Wünsche. Egal, wer darunter zu leiden hat.“¹⁵

Mit der Identifizierung des jeweiligen Agens der Selbstbestimmung als Subjekt und Individuum, mit der Kennzeichnung der Agenten und der Formulierung der sie bestimmenden Imperative wird deutlich, wie vielschichtig verschieden das sein kann, was einheitlich Selbstbestimmung heißt. Der Unterschied zwischen Subjekt und Individuum bedeutet eine fundamentale Verschiedenheit im Selbstverständnis und im Weltverhältnis. Er hat, wie die Imperative zeigen, eine krasse Differenz in der ethischen Orientierung zur

¹⁴ Art. 2 I GG.

¹⁵ Tanz ums goldene Selbst, in: DER SPIEGEL 46 (1994) Heft 22, 69.

Folge, und ebenso gravierend verschieden müssen die Ergebnisse sein, wenn die eine oder die andere Instanz der Selbstbestimmung zum Modell der Wirklichkeitsgestaltung wird.

Insofern Selbstbestimmung die Leitidee der Neuzeit, das Programm unserer Epoche ist, müssen diese Unterschiede auch das jeweils angestrebte Ergebnis der Geschichtsgestaltung prägen. Die jetzt vor Augen getretene ethische Differenz zeigt, dass die konkurrierenden Möglichkeiten der Zeitgestaltung hierher stammen. Die geschichtlich authentische Möglichkeit des humanen Fortschritts und ihre Fehlbildung, der Verfall der menschlichen Grundbedingungen des Lebens, haben hier ihren Grund.

2.7 Drei Beispiele der Differenzierung von Selbstbestimmung

In der Tradition sind die konträren Aussichten auf die Zukunft unserer Gesellschaft in ihrer Abhängigkeit vom Selbstverständnis des Menschen und vom Konzept seiner Selbstbestimmung wiederholt Thema geworden. Zwar kommt es dabei nicht zu einer Festlegung auf die Termini Subjekt und Individuum als begriffliche Bestimmungen der konkurrierenden Agenten von Selbstbestimmung, aber unter anderem Namen tauchen die im vorhergehenden Subjekt und Individuum genannten Instanzen wieder auf, die fürs Allgemeine offene und die aufs Eigene fixierte Instanz der Selbstbestimmung.

G. W. F. Hegel z. B. beobachtet einen immer noch sich steigernden „Widerspruch zwischen dem Unbekannten, das die Menschen bewußtlos suchen, und dem Leben, das ihnen angeboten und erlaubt wird.“¹⁶ Den Grund für diese „Entzweiung“¹⁷ sieht er in einer Mentalität, der „das Interesse der Einzelnen als solcher der letzte Zweck“¹⁸ ist, die Mentalität des asozialen auf Selbsterhaltung und Selbststeigerung fixierten Individuums. Entsprechend kommt es darauf an, die Einsicht zu gewinnen, dass es „die Bestimmung der Individuen ist, ein allgemeines Leben zu führen“.¹⁹ Das „wahre Bedürfnis der Philosophie“, „von ihr und durch sie Leben zu lernen“²⁰, zielt also auf die Einsicht des Ich, als das einmalig Besondere zugleich Allgemeines zu sein.²¹

¹⁶ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Die Verfassung Deutschlands. Einleitung (Ein Entwurf), in: DERS., Werke Bd. 1, Frühe Schriften, Frankfurt a. M. 1970, 457.

¹⁷ „Entzweiung ist der Quell des Bedürfnisses der Philosophie“. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, in: DERS., Gesammelte Werke Bd. 4, Hamburg 1968, 13.

¹⁸ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Frankfurt a. M. 1976, 399 (§ 258).

¹⁹ Ebd.

²⁰ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Introductio in philosophiam (Fragment aus einem Vorlesungsmanuskript 1801/02) in: DERS., Gesammelte Werke Bd. 5, Hamburg 1998, 261.

²¹ Siehe Hegels Hinweis auf die Dialektik des Ich-Sagens. „Wenn ich Ich sage, so meine ich mich als einzelne, durchaus bestimmte Person. In der Tat sage ich jedoch dadurch nichts Besonderes von mir aus. Ich ist auch jeder andere, und indem ich mich als Ich bezeichne, so

Es geht in der Philosophie immer wieder darum, „einen neuen zeitgemäßen Zugang zu dem Gedanken zu gewinnen, dass wir in unserer Selbstverwirklichung Allgemeinheit zu realisieren haben.“²²

Auch E. Durkheim unterscheidet bei seiner soziologischen Zeitdiagnose zwei Instanzen der Selbstbestimmung. Dabei gebraucht er ebenfalls nicht die oben eingeführten Kategorien Subjekt und Individuum, sondern er versteht sie als Gegensätze innerhalb der zweiten Kategorie. Er stellt nämlich eine positive und eine negative Version des Individualismus einander gegenüber, den „Individualismus Kants und Rousseaus“ und „der Menschenrechte“, der „die Grundlage unseres moralischen Katechismus“ geworden ist, gegen den „kleinlichen“, „utilitaristischen“, „von Spencer und den Ökonomen“ vertretenen Individualismus, „ein Ideal ohne Größe“, „von moralischer Dürftigkeit“.²³

Es ist deutlich, dass diese Einteilung zu den vorhergehenden Differenzierungen inhaltlich passt, und dass auch die Bewertung der unterschiedenen Selbstverständnisse den zuvor referierten Einschätzungen entspricht. Positiver – negativer Individualismus, die hier mitgegebene Qualifizierung gilt auch für die Bedeutung dieser Positionen für die gesellschaftliche Entwicklung. Das erste ist das Leitbild der Epoche, das andere ist die große Krankheit unserer Zeit.

Als drittes Beispiel einer Theorie, die darauf aufmerksam macht, dass der Begriff Selbstbestimmung zwei nach Rang und Wert ganz unterschiedliche Projekte abdecken kann, soll die Identitätstheorie G. H. Meads genannt werden. Der jetzt relevante Punkt dieser Theorie ist der folgende: Identitätsprojekte, bei denen „Egoismus oder Selbstsucht“ die Gesellschaft ausbeuten²⁴, können nicht gelingen.²⁵ Deshalb richtet Mead an das Subjekt der Identitätsbildung die Forderung, seine neuen Lebensentwürfe in der entsprechend veränderten Gesellschaft darzustellen, im Blick auf eine „umfassendere“ Gesellschaft²⁶, eine „größere“ Gesellschaft²⁷ oder eine „höhere Gemeinschaft“²⁸. Die entsprechenden Anforderungen lassen sich im Mead'schen Imperativ der Identitätsbildung zusammenfassen: Gestalte deine Identität, indem du mit

meine ich zwar mich, diesen Einzelnen, spreche jedoch ein vollkommen Allgemeines aus“. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Werke Bd. 8, Frankfurt a. M. 1970, 82 f.

²² Michael THEUNISSEN, Selbstverwirklichung und Allgemeinheit, Berlin / New York 1982, 8.

²³ Émile DURKHEIM, Der Individualismus und die Intellektuellen, in: Hans BERTRAM (Hg.), Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie, Frankfurt a. M. 1986, 55. Siehe dazu Hans JOAS, Braucht der Mensch Religion? Freiburg / Basel / Wien 2004, 151–168.

²⁴ George Herbert MEAD, Geist, Identität und Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1968, 255.

²⁵ EBD.

²⁶ MEAD, Geist 243.

²⁷ MEAD, Geist 262.

²⁸ MEAD, Geist 210.

fortschreitender Verwirklichung deiner Lebensmöglichkeiten immer zugleich zur Verbesserung der Gesellschaft beiträgt.²⁹

Auch hier steht ein Titel (Bildung der Identität, des self, wie es im Amerikanischen heißt) für zwei an Rang und Wert grundverschiedene Projekte. Deren Qualifizierung hängt letztlich von der Instanz ab, die das Projekt betreibt. Sie hängt davon ab, ob das fürs allgemeine offene oder das aufs eigne fixierte Ich sich um Identität bemüht.

3. Sieben Bedenken

Nach den vorhergehenden Beobachtungen und Überlegungen haben die Vertreter des Projekts Selbstbestimmung am Lebensende kaum eine Vorstellung von der entscheidenden Bedeutung der das Projekt Selbstbestimmung betreibenden Instanz. Sie scheinen vielmehr davon auszugehen, dass das angesehene Programmwort Selbstbestimmung dem Projekt Gültigkeit und Ansehen garantiert. Das lässt einen diesen Vorschlag zur Erweiterung menschlicher Autonomie mit Zurückhaltung betrachten. Im Einzelnen erheben sich folgende Bedenken:

(1) Verstöße gegen das Selbstbestimmungsrecht erkennt man nicht einfach daran, dass der Verfügungsfreiheit des Einzelnen Grenzen gesetzt werden.

(2) Grenzen, die das Leben schützen, sind zunächst einmal als Sicherungen der Menschenwürde, nämlich als Sicherungen ihres basalen Aspekts zu betrachten.

(3) Die Bestimmungen zum Lebensschutz am Lebensende spontan und eindeutig als Hindernisse der Freiheit zu empfinden, ist eine Besonderheit des postmodernen Individualismus.

(4) Die postmoderne Sensibilität reagiert aber weniger auf „Hinderungsgründe der Freiheit“, als dass sie gegen Einschränkungen des eigenen Strebens nach Selbststeigerung empfindlich macht.

(5) Von dieser Mentalität gehen weit größere Gefahren für die Substanz unseres gesellschaftlichen Zusammenlebens aus als all das Bedrohliche, das man mit den bekämpften Regelungen zum Lebensschutz in Verbindung gebracht hat.

(6) Die Bemühungen um Selbstbestimmung am Lebensende können so als Symptome der Verwirrung des modernen Bewusstseins erscheinen.

(7) Näher als das propagierte Ziel Erweiterung menschlicher Autonomie liegt den Bemühungen um Selbstbestimmung womöglich das genaue Gegenteil. Nicht Ausbau sondern Beschädigung des Systems gesellschaftlicher Freiheit wäre die Folge.

²⁹ Siehe Wolfgang GÖBEL, Individualisierung als Identitätsverlust, in: Thomas LAUBACH (Hg.), Ethik und Identität, Tübingen / Basel 1998, 115–126.

René Descartes' Verständnis der Eucharistie

Ein Überblick*

Zusammenfassung: Die katholische Eucharistielehre widerspricht nicht einer philosophischen Vernunft, wie sie z. B. René Descartes zugrundelegt. Nach Descartes ist Materie (*res extensa*) eine Randkontur der Freiheit (*res cogitans*) und damit metaphysisch zu qualifizieren. Ein metaphysischer Substanzbegriff findet hier seinen Anknüpfungspunkt.

Abstract: The Catholic doctrine of the Eucharist does not contradict a philosophical reasoning, – e. g. represented by René Descartes. According to Descartes, the material world (*res extensa*) is an outline of freedom of will (*res cogitans*) and so has to be qualified as a metaphysical reality. The metaphysical notion of substance starts up here.

Schlüsselwörter: Descartes – Eucharistie – Materie – Freiheit – Substanz – Metaphysik

I. These

Der von MARTIN GRABMANN (1875–1949) im Jahre 1937 veröffentlichte Aufsatz „Die Philosophie des Cartesius und die Eucharistialehre des Emmanuel Maignan O. Minim.“¹ widmet sich am Beispiel des Minimipaters EMMANUEL MAIGNAN (1601–1676) einer Verhältnisbestimmung „zwischen der cartesianischen Philosophie und der nachtridentinischen katholischen Philosophie“². Dabei ruht aber der Schwerpunkt auf der cartesischen Lehre dieses Geistlichen „von den eucharistischen species auf grund seines *Cursus philosophicus*“³ und weniger auf den Originaltexten von DESCARTES (1596–1650) selbst⁴. Deshalb hat es sich unser Aufsatz zum Ziel gemacht, eine in DES-

* Für Pfr. Ludwig Lang zum 70. Geburtstag.

¹ In: *Cartesio nel terzo centenario nel „Discorso del metodo“* (Pubblicazione a cura della Facoltà di Filosofia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Rivista di Filosofia Neo-Scholastica: Supplemento speciale al volume XIX), Milano 1937, 425–436.

² MARTIN GRABMANN, *Cartesio* (Anm. 1), 425.

³ MARTIN GRABMANN, *Cartesio* (Anm. 1), 427.

⁴ GRABMANN verweist auf A. CHOLLETS DESCARTES-Artikel im *Dictionnaire de Théologie Catholique* (Band 4, Sp. 532–565, Paris 1920). Doch dieser ist vom systematischen Standpunkt betrachtet defizitär, nicht zuletzt deshalb, weil er insgesamt, aber besonders im Blick auf die Darstellung der cartesischen Eucharistielehre nur eine selektive Textauswahl bietet und zu einseitigen Ergebnissen gelangt; so werden z. B. DESCARTES' Bemerkungen zur Sonderstellung des menschlichen Leibes übergangen.

CARTES' Philosophie der Freiheit eingebettete Darstellung dessen Verständnis der Eucharistie mit folgender These vorzulegen: RENÉ DESCARTES' Philosophie kann u.a. auch deshalb als christlich bezeichnet werden, weil sie diese „Quelle christlichen Lebens“⁵ in ihrer Reflexion nicht als widervernünftig abqualifizieren muss.

II. Das Phänomen der Leiblichkeit als Zugang

DESCARTES' Philosophie nimmt das Phänomen menschlicher Leiblichkeit selten in den Blick; dafür sind seine Aussagen dazu unmissverständlich. Der Leib ist eine auf physikalische Körper nicht zu reduzierende Eigenwirklichkeit, da er beseelt ist (= *unio substantialis*)⁶: „Die Weise, wie die Seele den Leib bewegt“ ist grundverschieden von jener, „wie ein Körper durch einen anderen Körper bewegt wird.“⁷ Auch von theologischer Seite, jedoch weiterhin mit philosophischem Skopus, nähert er sich der Wirklichkeit des Leibes. Dass DESCARTES, der eigentlich nicht öffentlich als Theologe auftreten möchte⁸, sich dennoch in ein Grenzgebiet begibt und sich an mehreren Stellen seines Werkes philosophisch zur Frage der Eucharistie äußert, hat mindestens zwei Gründe: *Erstens* fühlt er sich als christlicher Philosoph herausgefordert, die Vereinbarkeit seiner Physik mit der Lehre der Kirche aufzuzeigen. *Zweitens* gibt ihm die christologische Vorgabe die Möglichkeit, das philosophische Auge für die Wirklichkeit des Menschen zu schärfen⁹. Zunächst steht für DESCARTES fest: Der Mensch ist eine Seele-Leib-Einheit „per veram vnionem substantialem“¹⁰. Damit wehrt er die Vorstellung ab, der Mensch sei auch ohne leibliche Vermittlung ein Mensch: „Aber wenn der Mensch als Ganzheit betrachtet wird, sagen wir auf jeden Fall, dass seine Einheit als Seiendes *in sich* und nicht in akzidentieller Weise besteht; denn die Einigung, durch welche menschlicher Leib und Seele miteinander verbunden sind, ist nicht akzidentiell, son-

⁵ Vgl. dazu: Bischof Gerhard Ludwig MÜLLER, Die Messe. Quelle christlichen Lebens, Augsburg 2002.

⁶ Deshalb DESCARTES' Klarstellung: „Prius, mentem, vt substantiam à corpore distinctam, considerando, scripseras hominem esse *ens per accidens*; nunc autem econtra, considerando mentem & corpus in eodem homine arctè vniri, vis illam tantum esse *modum corporis*. Qui error multò peior est priore (Œuvres, Band IV, Correspondance: Brief an Regius [Juli 1645] [Ed. C. Adam & P. Tannery], Paris 1964–1979, 250).“ Im Folgenden werden aus dieser Standard-Ausgabe der Œuvres mit „AT“, römischer und folgender arabischer Ziffer die Bände und die Seitenangaben darin zitiert, z. B.: AT IV, 250.

⁷ Brief an Elisabeth (21. Mai 1643): AT III, 666.

⁸ „et je me console sur ce que mes écrits ne touchent, ny de près ny de loin, la Théologie, & que je ne crois pas qu'ils [sc. die Theologen] y puissent trouver aucun prétexte pour me blâmer (Brief an Abbé Picot [1. April 1644]: AT IV, 104).“

⁹ LEIBNIZ erkennt diesen theologischen Ausblick bei DESCARTES, wenn er schreibt: „Nachdem ich diese Dinge festgestellt hatte, glaubte ich, in den Hafen eingelaufen zu sein; sobald ich mich aber anschickte, über die Vereinigung der Seele mit dem Körper nachzudenken, wurde ich gleichsam aufs offene Meer zurückgeworfen. [...] Soweit man aus seinen Schriften erkennen kann, hatte Descartes das Spiel an dieser Stelle aufgegeben“ (Kleine Schriften zur Metaphysik: Philosophische Schriften, Band 1 [Französisch und deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Hans Heinz Holz], Frankfurt/M. 1996, 217).

¹⁰ Brief an Regius (Januar 1642): AT III, 508.

dern wesenhaft, da der Mensch ohne sie [sc. diese Einigung] kein Mensch ist“¹¹. Diese als Deutung der *conditio humana* gewonnene Einsicht¹² weiß DESCARTES auch theologisch mit Gen 2,7 sowie Röm 6,12 f., 1 Kor 5,5; 6,19 f.; 7,34; 15,45 und 1 Thess 5,23 zu belegen¹³: Im Menschen als *anima vivens* (= inspiriertes Gesicht¹⁴ [Gen 2,7: „inspiravit in faciem eius“; „ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ“, Vg./LXX]) treffen Ungegenständlichkeit und Gegenständlichkeit zusammen. Diese *unio substantialis* weist in die göttliche Offenbarung im Fleisch (Inkarnation), also in das Leben Jesu Christi – des „θεάνθρωπος“¹⁵ – als Prüfstein für das Verhältnis von Geist (Metaphysik) und Materie (Physik), das es eben im Zusammenhang mit der Eucharistielehre zu bedenken gilt.

Mit dem Trienter Konzil ruft DESCARTES den Geheimnischarakter des Altarsakramentes in Erinnerung: „Es ist nicht meine Aufgabe zu erklären, auf welche Art und Weise der Leib Jesu Christi im Heiligen Sakrament gegenwärtig ist, zumal das Konzil von Trient lehrt, dass er dort *in einer Existenzweise ist, die wir mit Worten kaum ausdrücken können*.“¹⁶ Nachdem jedoch Trient nicht sagt, „dass wir es *mit Worten nicht ausdrücken können*, sondern nur, dass wir es *kaum ausdrücken können*“¹⁷, sieht er sich als Philosoph und Mann der Kirche berechtigt, eine Erklärung zu geben, „um den Einwand der Häretiker zu beseitigen, wir glaubten da eine Sache, die völlig unverständlich und widersprüchlich sei.“¹⁸

DESCARTES beginnt nun mit einer Reflexion über die menschliche Leiblichkeit, die er durchaus vom physikalischen Körper als rein materielle Quantität zu unterscheiden

¹¹ „Sed quatenus homo in se totus consideratur, omnino dicimus ipsum esse vnum Ens per se, & non per accidens; quia vnio, quâ corpus humanum & anima inter se coniunguntur, non est ipsi accidentaria, sed essentialis, cum homo sine ipsâ non sit homo (Brief an Regius [Januar 1642]: AT III, 508).“

¹² „debes profiteri te credere hominem esse *verum ens per se, non autem per accidens*, & mentem corpori realiter & substantialiter esse vnitam, non per situm aut dispositionem, vt habes in tuo vltimo scripto [...], sed per verum modum vnionis“ (Brief an Regius [Januar 1642]: AT III, 493).

¹³ Vgl. Brief an Regius (Januar 1642): AT III, 518.

¹⁴ Die Übersetzung mit „Gesicht“ (und noch nicht mit „Antlitz“) erscheint sinnvoll, da die Septuaginta das πρόσωπον des Menschen mit dem πρόσωπον der Erde (= Erdoberfläche), die als gegenständliche Wirklichkeit getränkt wird und so Frucht trägt, parallelisiert (vgl. Gen 2,6 f.). Was den Menschen betrifft, so könnte gesagt werden: Die Gegenständlichkeit des (durchaus noch aus dem Tierreich stammenden) Gesichtes trägt erst durch die göttliche Inspiration ihre Frucht, die sozusagen wesensverschieden von ihrem Stamm (dem Tierreich) ist: Sie wird zum Antlitz. Der Hauch Gottes macht den Menschen zur *gegenständlichen Ungegenständlichkeit*. Das Tier hingegen, so müßte auch im Sinne von DESCARTES argumentiert werden, bleibt ein Wesen reiner (wenn auch belebter) Gegenständlichkeit.

¹⁵ Brief an Regius (Januar 1642): AT III, 518.

¹⁶ „Pour la façon dont on peut conceuoir que le corps de I. C. [= Jesu Christ] est au S^t Sacrement, ie crois que ce n'est pas a moy a l'expliquer, apres auoir apris du Concile de Trente qu'il y est, *ea existendi ratione quam verbis exprimere vix possumus* (Brief an Mesland [9. Februar 1645]: AT IV, 165).“

¹⁷ Brief an Mesland (9. Februar 1645): AT IV, 165.

¹⁸ Brief an Mesland (9. Februar 1645): AT IV, 165.

vermag: Die numerische Identität des menschlichen Leibes erweist sich als eine metaphysische Qualität („les dispositions“¹⁹), die ihre Wirklichkeit aus der substantiellen Korrelation zur Seele empfängt. Descartes verbindet mit dem Leib sogar ein Wesensmoment, das er sonst nur dem Freiheitsvollzug zuerkennt: Die Unteilbarkeit. Denn angesichts seiner physiologischen Studien stellt er fest: Der Leib steht dem Geistvollzug des Menschen keineswegs disparat gegenüber, sondern bekommt Anteil am ungegenständlichen Leben der Seele und überschreitet so das Paradigma des physikalischen Körpers („il est induisible“²⁰).

III. Der Schlüsselbegriff der Seele

Auch an anderer Stelle beschreibt DESCARTES dieses (im Mit-Sein gründende) Paradox gegenständlicher Ungegenständigkeit: „mens corpori extenso coextendatur, etsi non habeat vllam veram extensionem“²¹. Der Seele kommt die Kraft zu, diese Körperlichkeit in die Leiblichkeit zu überführen²²:

„Wenn wir Brot essen und Wein trinken, dann lösen sich die kleinen Teilchen dieses Brotes und Weines in unserem Magen auf, gelangen von dort in unsere Blutgefäße, und verwandeln sich so auf natürliche Weise [*se transsubstantient naturellement*], indem sie sich mit dem Blut vermischen und Teile unseres Leibes werden. Wenn wir so scharf sehen könnten, dass wir sie von den übrigen Teilchen im Blut unterscheiden könnten, würden wir erkennen, dass sie ihrer numerischen Identität nach eben dieselben wären, die zuvor noch das Brot und den Wein ausmachten. Deshalb: Wenn wir nicht auf die Einheit schauen, die sie mit der Seele haben, könnten wir sie noch Brot und Wein nennen, – wie zuvor.“²³

Das reflexive Verbum *se transsubstantier* mag an dieser Stelle verwundern, zeigt aber, dass DESCARTES auf den metaphysischen Substanzbegriff zurückgreift: Durch den Eintritt in den Leib als Wirkungsbereich der Seele bleibt zwar die numerische (physikalisch-chemische) Identität der Brot- und Weinpartikel erhalten, deren metaphysische Substanz jedoch ist zur Leiblichkeit hin überschritten, d. h. das gegessene Brot und der getrunkene Wein haben aufgehört, Brot und Wein zu sein, und sind nun Leib (= Gegenwart der Person) geworden. DESCARTES sieht hierin einen Naturvorgang („naturel-

¹⁹ Brief an Mesland (9. Februar 1645?): AT IV, 166.

²⁰ Brief an Mesland (9. Februar 1645?): AT IV, 167.

²¹ Brief an X*** (August 1641): AT III, 434 (Hervorhebung S. M.).

²² „Car, y ayant deux choses en l'ame humaine, desquelles depend toute la connoissance que nous pouuons auoir de sa nature, l'une desquelles est qu'elle pense, l'autre, qu'estant vnue au cors, elle peut agir & patir avec luy (Brief an Elisabeth [21. Mai 1643]: AT III, 664).“

²³ „lors que nous mangeons du pain & beuons du vin, les petites parties de ce pain & de ce vin, se dissoluant en nostre estomach, coulent incontinent de là dans nos veines, & par cela seul qu'elles se meslent avec le sang, elles *se transsubstantient naturellement*, & deuiennent parties de nostre corps; bien que, si nous auions la veüe assez subtile pour les distinguer d'avec les autres particules du sang, nous verrions qu'elles sont encore les mesmes *numero*, qui composoient auparavant le pain & le vin; en sorte que, si nous n'auions point d'esgard a l'vnion qu'elles ont avec l'ame, nous les pourrions nommer pain & vin, comme deuant (Brief an Mesland [9. Februar 1645?]: AT IV, 168 [Hervorhebung *se transsubstantient naturellement* S. M.]).“

lement“)²⁴, hat dabei aber keinen reduktionistischen und physikalistisch verengten Naturbegriff im Auge. Vielmehr lassen sich an diesem Punkt durchaus Parallelen zur christlichen Tradition erkennen. So heißt es bei GREGOR VON NYSSA († nach 394): „[F]ür den Menschen aber ist die Hauptnahrung das Brot und sein Trank zur Erhaltung und Bewahrung der Flüssigkeit nicht lediglich Wasser, sondern häufig mit Wein verbessert, um die Wärme in uns zu fördern. Wer demnach diese Dinge sieht, sieht unseren ganzen Körper, weil derselbe in ihnen der Potenz (Möglichkeit) nach enthalten ist; denn wenn ich dieselbe in mich aufgenommen habe, so wird daraus Blut und Leib, indem der Körper durch eine verändernde (assimilierende) Kraft sie entsprechend in seine Wesenheit (Substanz) überführt.“²⁵ Und IRENÄUS VON LYON († 202) schreibt: „Und da wir seine [sc. Christi] Glieder sind, werden wir durch seine Schöpfung ernährt werden, und er selbst gewährt uns seine Schöpfung: läßt seine Sonne aufgehen und regnen, sagt, daß er uns den Kelch von seiner Schöpfung als sein eigenes Blut reiche, mit dem er unser Blut erquickt, und versichert, daß das Brot seiner Schöpfung sein eigener Leib ist, mit dem er unsere Leiber erhebt.“²⁶ Auch DESCARTES geht es um die schöpfungstheologisch und insofern *natürlich* begründete anthropologische Wirklichkeit der Leib-Seele-Einheit, die im Blick auf Jesus Christus und die Eucharistie eine Schlüsselrolle spielt:

„Ich sehe keine Schwierigkeiten, wenn das ganze Geheimnis der Transsubstantiation, das sich im Heiligen Sakrament vollzieht, darin besteht, dass die Teilchen des Brotes und Weines, die [wenn Christus Brot essen und Wein trinken würde] sich mit dem Blut Jesu Christi vermischt und sich dort verteilt hätten, so dass seine [sc. Christi] Seele sie auf natürliche Weise [als zu seiner Person-Gegenwart *mitgehörig*] verwandelt hätte, nun [in der Heiligen Messe] nur durch sie [sc. die Seele Christi] verwandelt werden, ohne dies [sc. den gesamten Organismus: Verdauung, Blut-Kreislaufsystem etc.], sondern durch die Kraft der Konsekrationsworte. Und anstatt dass nun [sc. in der Messe] die Seele Jesu Christi auf natürliche Weise mit den Brot- und Weinpartikeln verbunden wäre – wozu eben ein ganzer funktionierender Organismus mit allen Organen nötig wäre –, bleibt sie auf übernatürliche Weise mit ihnen verbunden, auch wenn man sie [sc. die nun verwandelten eucharistischen Gaben] austellt.“²⁷

Mit dem Schlüsselbegriff der Seele nennt DESCARTES hier eine durchaus philosophisch begründete Möglichkeit, die theologische Vorgabe der Eucharistie zu deuten und deckt damit einen interessanten anthropo-theologischen Zusammenhang auf: So

²⁴ „Or cette transsubstantiation se fait sans miracle (Brief an Mesland [9. Februar 1645?]: AT IV, 168).“

²⁵ Große Katechese, Kap. 37,2: BKV, Band 56, 76.

²⁶ Gegen die Häresien V,2: BKV, Band 4, 156.

²⁷ „ie ne vois point de difficulté à penser que tout le miracle de la transsubstantiation, qui se fait au S^t Sacrement, consiste en ce qu'au lieu que les particules de ce pain & de ce vin auroient deu se mesler avec le sang de I. C. & s'y disposer en certaines façons particulieres, afin que son ame les informast naturellement, elle les informe, sans cela, par la force des paroles de la Consecration; et au lieu que cette ame de I. C. ne pourroit demeurer naturellement iointe avec chacune de ces particules de pain & de vin, si ce n'est qu'elles fussent assemblées avec plusieurs autres qui composassent tous les organes du corps humain necessaires a la vie, elle demeure iointe surnaturellement a chacune d'elles, encore qu'on les separe (Brief an Mesland [9. Februar 1645?]: AT IV, 168).“

wie Jesus Christus in seiner zunächst auch schöpfungstheologisch²⁸ vermittelten Leib-Seele-Einheit – die, wie wir ergänzen dürfen, auch nach Ostern eine bleibende Wirklichkeit für die Menschheit der Welt geblieben ist – Brot und Wein im Sinne irdischer Nahrungsaufnahme in seine (irdische) Leiblichkeit wandeln konnte, lässt sich – zwar nicht ableitbar, jedoch ohne inneren Widerspruch – die mit den Einsetzungsworten geschehende Verwandlung der metaphysischen Brot- und Weinsubstanz hinein in den Gegenwarts- und Wirkungsbereich der erhöhten, also die Schöpfungsgnade vollendet habenden Leib-Seele-Einheit des Auferstandenen denken. Die organische Disposition als eine notwendige Bedingung der irdischen Leib-Seele-Einheit wird durch die Gnade der verklärten Leib-Seele-Einheit substituiert. Die Voraussetzung dieser Argumentation bleibt freilich die Anerkennung des metaphysischen Substanzbegriffs, der letztlich besagt: Die Wirklichkeit ist transparent auf ihren Ursprung hin und kann somit von Gott zur Vergegenwärtigung seiner in Anspruch genommen werden.

IV. Schluss

DESCARTES' Eucharistieverständnis steht in der Sache mit dem Schlüsselbegriff der *Seele* nicht nur in patristischer, sondern auch in thomanischer Tradition, da nach THOMAS VON AQUIN der Gedanke des „durch die Vermittlung der menschlichen Seele – *mediante anima* (S.th. III q.17 a.2 ad4)“²⁹ die Christologie und damit den Zugang zur Transsubstantiation prägt. DESCARTES' Philosophie bestätigt unsere anfangs genannte These, da sie in philosophischer Weise die Mitte christlicher Existenz erhellt: Welthafte Wirklichkeit kann zur antizipatorischen Repräsentation des *Endstandes* aller Dinge, d.h. der letztmöglichen Verhältnisbestimmung von Geist und Materie *für* den Menschen werden. Christliche Philosophie hat sich diesem (radikal selbstbezüglichen³⁰ = trinitarischen) Geheimnis zu nähern.

²⁸ Denn die geistgewirkte Empfängnis Jesu Christi hat die schöpfungstheologische Vorgabe Mariens nicht zerstört, sondern vollendet.

²⁹ Bischof Gerhard Ludwig MÜLLER, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*. Freiburg i. Br. 1998, 360.

³⁰ Denn die Kraft zur Gegenwart, also dazu, das „für“ zu gewärtigen, bekommt der Mensch letztlich von der „*sui causa*“ (Primæ Responsiones, 143: AT VII, 109); sie ist die Ursache des *Effekts* unbedingter Gegenwärtigkeit, auf dem der Gottesbeweis der dritten Meditation beruht: „Nam, quæso, undenam posset assumere realitatem suam effectus, nisi a causâ? (Meditationes III, 41: AT VII, 40)“

HEINEN, Heinz / ANTON, Hans Hubert / WEBER, Winfried (Hrsg.): Im Umbruch der Kulturen. Spätantike und Frühmittelalter. Redaktion Andrea Binsfeld (Geschichte des Bistums Trier. 1 / Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier. 38), Trier: Paulinus Verlag 2003, 620 S.

SCHNEIDER, Bernhard / PERSCH, Martin (Hrsg.): Beharrung und Erneuerung. 1881–1981 (Geschichte des Bistums Trier. 5 / Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier. 39), Trier: Paulinus Verlag 2004, 781 S.

Zwei weitere Bände der neuen Trierer Bistumsgeschichte sind anzuzeigen. Sie markieren die Anfänge und die letzten hundert Jahre der Geschichte des ältesten deutschen Bistums. Wie bereits der zuerst vorgelegte Band 4 bieten auch die Bände 1 und 5 einen exzellenten Durchblick durch die Ereignis- und Strukturgeschichte des Bistums Trier und eine Fülle an Detailinformationen auf dem neuesten Forschungsstand. Der Anspruch, wissenschaftlich exakt und gleichzeitig allgemein verständlich zu schreiben, wird von den Autorinnen und Autoren voll eingelöst.

Band 1 umspannt einen Zeitraum von nahezu acht Jahrhunderten. Im Mittelpunkt stehen dabei die kulturellen Umbrüche der Spätantike und der Völkerwanderungszeit. Sie machten aus dem römischen Bistum Trier in merowingisch-karolingischer Zeit ein fränkisches Reichsbistum. Detailliert und auf der Grundlage neuester Quellenforschungen und -analysen werden diese Entwicklungen in den vier Teilen des Bandes geschildert.

Der erste Abschnitt (S. 19–115) hat das antike Bistum Trier zum Thema. Andrea Binsfeld geht unter Berücksichtigung der Ergebnisse ihrer Dissertation den verworrenen Anfängen des Trierer Bistums und seiner Beziehung zur gallischen Kirche nach, während Heinz Heinen die Bischöfe der Völkerwanderungszeit und ihr Verhältnis zur gallo-römischen Oberschicht in den Blick nimmt. Im zweiten Hauptabschnitt (S. 117–282) wird die Struktur- und Ereignisgeschichte bis zum Ende der Karolingerzeit, näherhin bis zum Episkopat Bischof Ruotgers (915–931) fortgeschrieben. Dabei gelingt es vor allem Hans Hubert Anton, die geopolitische Lage des Bistums Trier im Zentrum des fränkischen Mittelreiches als Voraussetzung für die bedeutende kirchliche und staatliche Stellung zu analysieren.

„Kirchliches Leben und religiöse Praxis“ (S. 283–404) und „Archäologische Zeugnisse“ (S. 405–541) transponieren die großen Entwicklungslinien des Bistums Trier auf die Ebene des religiösen Lebens. Andreas Heinz unternimmt es, zum ersten Mal in einer gewissen Vollständigkeit die gottesdienstlichen Normen, wie sie sich in den liturgischen Kalendarien und Eigenfeiern finden, zusammen zu stellen. Auch wenn er ausdrücklich volksliturgische Formen ausnimmt, wird doch der Reichtum der Trierer Eigenliturgie und ihrer Feiargestalt sichtbar. Ergänzend dazu ist der Beitrag von Thomas Bauer zu sehen, der die oft nur regional, lokal oder temporal begrenzte Verehrung der ersten Trierer Bischöfe untersucht. Abgeschlossen wird der Band mit der Baugeschichte der ersten Kirchen im Bistum Trier. Dabei zeigt sich einmal mehr, was für den gesamten Untersuchungszeitraum gilt: So gut die Entwicklung von Kirche und Christentum in der Stadt Trier erforscht ist, so sehr bleiben Desiderate zur besseren Einordnung der Landgemeinden. Gerade für das Rheinland zeigen sich große Lücken. Auch die Frömmigkeitsgeschichte bleibt weitgehend eine Geschichte der liturgischen Normen. Lediglich im archäologischen Teil, etwa im Abschnitt über die Bestattungssitten (S. 523–530) kommen Frömmigkeitsstrukturen „von unten“ zur Geltung.

Band 5, verantwortet von den Reihenherausgebern Bernhard Schneider und Martin Persch, greift in seinen 30 Beiträgen die ganze Vielfalt eines Bistums im 20. Jahrhundert auf.

Nach der Institutionengeschichte (S. 19–171), innerhalb derer vor allem die Bischöfe und ihre Mitarbeiter, die Pfarren und die Beziehungen des Bistums zu den Nachbardiözesen und zur Weltkirche behandelt werden, thematisieren die Beiträge des zweiten Teils Aspekte des religiösen Lebens im 20. Jahrhundert (S. 173–588). Zur Sprache kommen die Entwicklungen beim Diözesanklerus und den Ordensgemeinschaften, in Religionsunterricht und Jugendpastoral, in Caritas und kirchlicher Kunst und Kultur, aber auch die Beziehungen zur evangelischen Kirche und den jüdischen Gemeinden. Ein Höhepunkt, auch wegen der Breite der seriell ausgewerteten Archivalien und der mitunter nur entlegenen verfügbaren Literatur, ist der Blick auf die religiöse Mentalität des Trierer Bistums, den Bernhard Schneider an Hand der verschiedenen Ausprägungen persönlicher und gemeinschaftlicher Frömmigkeit unternimmt. Im dritten Teil (S. 589–747) schließlich werden Einzelthemen behandelt, die sich in die strukturellen Betrachtungen der beiden ersten Teile nicht einfügen ließen: Gewerkschaftsstreit, Modernismus, Drittes Reich, Saarkatholizismus, Heilig-Rock-Wallfahrt und das Zweite Vatikanische Konzil.

Es würde zu weit führen, auf einzelne Beiträge näher einzugehen. Die Mühe und Sorgfalt der Bearbeiter kann nur gelobt werden. Auch Band 5 wird über lange Zeit seinen Rang als Standardwerk zur Geschichte des Bistums Trier behalten.

Gerade auf diesem Hintergrund soll aber ein grundsätzlicher Kritikpunkt formuliert werden, der im Grunde für jede Diözesengeschichte gilt. Im Vorwort zur Gesamtreihe schreiben die Herausgeber: „Dabei wird tatsächlich eine Bistumsgeschichte und keine Bischofsgeschichte angestrebt.“ (Band 5, S. 15) Gerade unter einer solchen Prämisse gilt es jedoch zu bedenken, dass „Bistum“ ein territorialer Begriff ist und einen geographisch abgegrenzten Raum als Teil der Weltkirche bezeichnet. Mit fortschreitender Lektüre der Bistumsgeschichte stellt sich freilich der Eindruck ein, „Bistum“ werde weitgehend als personeller Begriff verwendet. Die Autoren erliegen nicht der Gefahr, nur eine Geschichte der Bischöfe zu schreiben; deren Biographien sind relativ knapp gehalten. Doch konzentrieren sie sich auf das, was in der Initiative und Verantwortung oder unter der Kontrolle des Bischofs und des Ordinariats geschah. Aus dem Blickwinkel des nördlichen Rands des Bistums sei die Frage erlaubt: Ist das alles? Müsste nicht, wie es im Beitrag von Judith Hüser über das Saarland geschehen ist, hin und wieder die Zentralperspektive verlassen werden, um Modernisierungs- und Autonomiekonflikte an den Rändern der Diözese darstellen und bewerten zu können? Sicher lassen sich viele Entwicklungen mit dem Archivmaterial der Zentralbehörde erfassen, doch erscheint erst in der Zusammenschau das Defizitäre einer solchen Darstellung. Auf diese Weise fallen die „Ordenshochschulen“, die sich im Darstellungszeitraum auch für Laientheologen geöffnet haben, unter den Tisch, wird nicht in seiner Eigenwertigkeit gewürdigt, was an geistlichen Zentren wie Maria Laach oder Schönstatt geworden ist, erscheint die Liturgische Bewegung nur als obrigkeitlich geförderte Strategie zur kirchlichen Bewährung gegenüber dem Nationalsozialismus. Das Dilemma, das sich daraus ergibt, teilt auch eine auf fünf Bände angelegte Gesamtdarstellung eines Bistums mit der Geschichtswissenschaft insgesamt. Es ist je von neuem der Spagat zu wagen zwischen einer Darstellungsweise „von oben“ (in unserem Fall: Bischöfe und Ordinariat) und „von unten“. Und darunter ist deutlich mehr als der über die Pfarr- und Verbandsstruktur zu erfassende Katholizismus zu verstehen. Gerade im Blick auf die Orden und ihre eigenen weitgehend autonomen Netzwerke zeigen sich Bistumsgeschichten deshalb eher zurückhaltend und resistent. Im vorliegenden Band wird das darin deutlich, dass wohl die Verdienste von Bischof Bernhard Stein für die Liturgiereform ausführlich gewürdigt, aber seine Rolle in der jahrzehntelangen Auseinandersetzung um die Schönstatt-Bewegung und seine Mitarbeit in der Ordenskommission des Zweiten Vatikanums mit keinem Wort erwähnt werden.

Den Herausgebern und Bearbeitern des Anfangs- und des Schlussbandes der Trierer Bistumsgeschichte kann zu ihrer Leistung gratuliert werden. Man darf gespannt sein auf die

beiden noch ausstehenden Bände, die den Zeitraum zwischen dem 10. und 18. Jahrhundert behandeln werden.

Joachim Schmiedl, Vallendar

VANNIER, Marie-Anne (Hg.): *Encyclopédie Saint Augustin. La Méditerranée et l'Europe IV^e – XXI^e Siècle*. Édition française, Paris: Les Éditions du Cerf 2005, 1491 Seiten, geb., ISBN 2-204-07339-3.

Nachdem das Werk erstmals 1999 unter dem Titel „Augustine through the Ages: An Encyclopedia“ erschien (span. Übersetzung: 2001; italien. Übersetzung in Vorbereitung), liegt nun eine erweiterte, überarbeitete und bibliographisch aktualisierte Ausgabe in französischer Sprache vor. Ca. 500 Artikel informieren zuverlässig und umfassend über Leben, Denken, Werk und Wirkungsgeschichte Augustins. Neben großen Überblicksartikeln (z. B. Christologie, Kirche, Schöpfung) stehen andere, die spezifisch augustinische Begriffe behandeln (u. a. *initium fidei*, *uti – frui*). Einflüsse auf Augustins Denken (Cicero, Varro, Plotin, Porphyrius, Tertullian, Cyprian, Origenes), wichtige Stätten seines Lebens (Thagaste, Rom, Mailand, Hippo, Karthago), Freunde und Bekannte (Ambrosius, Hieronymus, Possidius, Orosius), historische Hintergründe (Barbareninvasionen, römisches Rechtssystem), die großen theologischen Kontroversen (Manichäismus, Donatismus, Pelagianismus, Arianismus) werden detailliert dargestellt. Sämtliche Werke werden in Einzelartikeln erschlossen. Besonders hilfreich ist hierbei die Überblickstabelle zu den *Sermones* mit Angaben zu Ort, Datierung, Authentizität. Ausführliche Beachtung wird in zahlreichen Beiträgen der Augustinus-Rezeption gewidmet (u. a. Karolingerzeit, Bernhard von Clairvaux, Konzil von Trient, Erasmus, Renaissance und Aufklärung, Descartes, Kierkegaard, Harnack, Troeltsch, Blondel, Heidegger, Jaspers). Weitere Artikel behandeln Augustins Einfluss auf das moderne politische Denken und die heutige Theologie. Mehrere Farbtafeln geben Einblick in die reiche Ikonographie Augustins (u. a. Lateran-Palast, Gozzoli / San Gimignano, Botticelli, El Greco). Die Vielfalt der behandelten Aspekte, die Fülle der gebotenen Informationen und die Allgemeinverständlichkeit der Beiträge ermöglichen es nicht nur dem Spezialisten, die Enzyklopädie als hilfreiches Nachschlagewerk zu verwenden, sondern helfen auch einem weiteren Adressatenkreis, aus unterschiedlichster Perspektive einen einführenden Zugang zu Augustin zu finden.

Michael Fiedrowicz, Trier

BOTERMANN, Helga: *Wie aus Galliern Römer wurden. Leben im Römischen Reich*, Stuttgart: Verlag Klett-Cotta 2005, 474 Seiten, geb. 29,50 €, ISBN 3-608-94048-0.

Einem Großteil der heutigen akademischen Buchproduktion merkt man es an, dass zu schnell gearbeitet und geschrieben wurde, und ist verstimmt. Das ist in diesem Fall anders. Dieses reich bebilderte Buch ist in Jahrzehnten entstanden und verarbeitet die Erfahrungen zahlreicher Exkursionen in die Provence zu den Monumenten und Relikten der gallo-römischen, d. h. der römischen, von Galliern getragenen Kultur in Gallien (vgl. S. 26 f.). Hier sind politische Geschichte, Kultur- und Sozialgeschichte, Archäologie, Entdeckungs- und Museumsgeschichte glücklich verbunden, alles auf dem neuesten Stand der Forschung. Dazu kommen immer wieder Anekdoten und praktische Hinweise, wie man sie in einem guten Reiseführer erwartet. So ist ein rundes und reifes Werk entstanden.

Es ist in zehn Kapitel unterteilt. Auf die Einleitung (S. 11–46) folgen zwei Kapitel, die die

griechische Vorgeschichte Marseilles und die römische Eroberung Galliens behandeln (S. 47–118). Zu Recht hebt die Autorin hervor, welch eine politische Leistung und welch ein Segen die 200jährige *Pax Romana* für das ganze Reich war. Die Kapitel IV – VIII bilden das Kernstück und stellen die Narbonensis als integrierten Bestandteil des *Orbis Romanus* vor (S. 119–338). Behandelt werden die Verwaltungsstruktur, Epigraphik, Kaiserkult und Gesellschaft. Am Beispiel von Nîmes (Nemausus) wird die Gesamtentwicklung einer Stadt von den protourbanen Anfängen bis in die Spätantike vorgeführt. Kapitel IX weitet den geographischen Rahmen mit Lyon (Lugdunum), der Hauptstadt der *Tres Galliae* (S. 339–381). Hier geht die Vf.n u. a. ausführlich auf die Gladiatorenkämpfe ein und die Christenverfolgung. Das Schlusskapitel skizziert die Geschichte der Region in der Spätantike, die Christianisierung und das Ende der römischen Herrschaft mit dem Entstehen der Germanenreiche. Am Schluss findet man alles, was man als Akademiker begehrt: Zeittafel, Glossar, Literaturverzeichnis, Anmerkungen und Register.

Die Hauptthese der Autorin lässt sich mit einem Wort sagen: Selbstromanisierung der Gallier. „Die Veränderungen entsprangen dem Willen der Gallier, ein Teil der zivilisierten Welt zu werden“ (S. 25). „Nicht ‚die Römer bauten den Pont du Gard‘, wie man häufig liest.“ Der Aquädukt wurde von den Galliern gebaut, weil das so römisch wirkt, wie es richtig bei Asterix heißt. Es war im übrigen „keine Frage von wirtschaftlichen Nützlichkeits-erwägungen, sondern von Luxus und Prestige. Es kam den Bürgern darauf an zu demonstrieren, dass sie sich einen Aquädukt leisten wollten und konnten“ (S. 25). Die keltische Sprache starb in Gallien aus. „Es ist kein Wunder, daß sich im Französischen nicht mehr als 150 – 200 keltische Wörter erhalten haben. ... Ein Gallier, der römischer Senator wurde, mag sich unter den Töchtern seiner Landsleute nach einer Frau umgesehen haben, er mag die Karrieren von Männern, die er von zu Hause kannte, besonders gefördert haben, aber daraus folgt nicht, daß die romanisierten Gallier ein spezifisches Selbstbewußtsein besaßen, durch das sie sich von den Bewohnern anderer romanisierter westlicher Provinzen unterschieden“ (S. 27). An instruktiven Beispielen wird gezeigt, wie sich die gallische Identität im Laufe von drei, vier Generationen verlor. Man kann es an der Entwicklung der Namensgebung ablesen (z. B. S. 345). Und es ist eindrucksvoll zu sehen, wie hartnäckig sich demgegenüber die römische Kultur im Rhönetal auch über das Ende des Römischen Reiches hinaus erhielt, „getragen von der christianisierten Oberschicht und der Kirche“ (S. 31). Mit den Galliern ist also etwas gelungen, was mit den Juden nie gelang (vgl. S. 18 f.). Es lohnt sich, über die Gründe nachzudenken.

Verschiedentlich zeigt die Vf.n, wie ähnlich, aber auch wie unterschiedlich die Lage im Westen und Osten des Römischen Reichs war. So gab es in Gallien keine Städte wie im griechischen Osten, und die Römer mussten die gallischen Aristokraten dazu bringen, Städte (*civitates*) zu bauen, freiwillig darin zu wohnen und die Verwaltungsaufgaben zu übernehmen. Es ist eine ihrer glänzendsten Kulturleistungen, dass sie das geschafft haben. Denn Zivilisierung und Urbanisierung war eins (vgl. S. 125–127).

Die Stärke des Buchs machen die zahlreichen klug ausgewählten und zusammengestellten Beispiele aus, insbesondere die Inschriften. Ein eigenes Kapitel führt in die Grundbegriffe der Epigraphik ein. Alle Beispiele werden mit dem lateinischen Text, danebenstehender wörtlicher Übersetzung und Erläuterungen geboten. Diese Erläuterungen liefern alles Wissenswerte und bringen eine Inschrift erst wirklich zum Sprechen. Und immer wieder ist man erstaunt, was sich diesen trockenen Auskünften über Namen, Titel und Leistungen an kulturgeschichtlich interessanten Informationen entnehmen lässt, wenn man nur Bescheid weiß und auf das Richtige achtet. Dabei werden die Erläuterungen unpräzise und ohne unnötiges Fachchinesisch geboten, in dem frischen Stil, in dem das ganze Buch geschrieben ist. Alle Abbildungen sind angenehm schwarz-weiß und stammen größtenteils von der Autorin.

Aus der Sicht des Neutestamentlers besonders interessant ist das Kapitel über den Kaiserkult (S. 199–226). Hier versucht die Autorin, im Leser auch Verständnis zu wecken für

ein Phänomen, das ihm zunächst besonders fremd erscheinen muss. Man findet nicht leicht eine so differenzierte Darstellung der unterschiedlichen Spielarten der Kaiserverehrung, und die Vf.n kann sogar auf Graffiti aus dem Hinterland der Colonia Vienna hinweisen, die „die geradezu dogmatische Auffassung der älteren Forschung, niemand habe sich mit einem persönlichen Anliegen an den Kaiser gewandt, wie an Asklepios oder Apollo, eindeutig widerlegt“ haben (S. 225).

Nach der Lektüre dieses Buches versteht man grundlegende Faktoren der antiken Gesellschaft und der römischen Reichsverwaltung und ihres Erfolgs wie das Stifterwesen oder das System der Patronage und des Klientelwesens (Beispiel des Solemnis S. 348–351). „In solchen gesellschaftlichen Verhältnissen zählt nicht, wer die meisten Einkünfte hat, sondern wer sich Großzügigkeit leisten kann“ (S. 72) – Großzügigkeit im Spenden und Stiften wohl-gemerkt! Aber auch hier beginnt mit dem Christentum etwas Neues: „Wohltäter hatte es zahlreiche gegeben, an der Spitze den Kaiser, aber die Wohltaten kamen immer den Bürgern zugute, nie ausdrücklich den Armen. Das Christentum übernahm vom Judentum den Grundsatz, dass sich die Liebe zu Gott in der Liebe zum Nächsten niederschlägt, dass also Almosengeben eine gottgefällige Tat ist“ (S. 390 f.). Diesen Punkt hat die Vf.n selbst an einer Stelle übersehen: Es sind eben nicht ganz „dieselben Tugenden“, die eine christliche Ehefrau und eine römische Matrone auszeichnen, wie die S. 407 f. zitierten Inschriften beweisen, wo unter den aufgezählten Tugenden auch „caritas“ und „pauperibus larga“ figurieren.

Dem Neutestamentler fällt schließlich die Umsicht und Vorsicht auf, mit der hier historisch rekonstruiert wird und geschwiegen, wo die archäologischen und literarischen Quellen keine Auskunft geben (z. B. über das Leben der kleinen Leute, vgl. S. 29 f.). Aber selbst der Gründungslegende von Massalia (Marseille) kann man historisch etwas abgewinnen (S. 48–51). Das sollte doch auch Bibliker lehren, nicht alles, was ihnen in der Bibel legenda-risch vorkommt, gleich in Bausch und Bogen für Fiktion zu erklären.

Allen Theologen, die sich für die antike Welt interessieren oder eine Reise nach Süd-frankreich vorhaben, sei dieses vom Verlag glänzend ausgestattete und schön gedruckte Buch wärmstens empfohlen!

Marius Reiser, Mainz

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR

HEFT 3/2006

An dieser Stelle werden alle an die Redaktion eingesandten Bücher verzeichnet. Die TThZ übernimmt keine Rezensionsverpflichtung. Soweit der verfügbare Raum und der Zweck der Zeitschrift es gestatten, werden Besprechungen veranlasst. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

- BECKER, Eva-Marie / PILHOFER, Peter: Biographie und Persönlichkeit des Paulus (WUNT 187). Tübingen: Mohr Siebeck 2005, 392 Seiten, geb., € 94,00, ISBN 3-16-148662-5.
- BÖHNKE, Michael / SCHÄRTL, Thomas: Was uns der Tod zu denken gibt. Philosophisch-theologische Essays (Pontes 30). Münster: LitVerlag 2005, 160 Seiten, br., € 14,90, ISBN 3-8258-9000-7.
- DE LIBERA, Alain: Die mittelalterliche Philosophie (UTB 2637). München: Wilhelm Fink Verlag 2005, 140 Seiten, kart., € 9,90, ISBN 3-8252-2637-9.
- DEINES, Roland: Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias (WUNT 177). Tübingen: Mohr Siebeck 2004, 746 Seiten, geb., € 99,00, ISBN 3-16-148406-1.
- DISSE, Jörg: Glaube und Glaubenserkenntnis. Eine Studie aus bibeltheologischer und systematischer Sicht (Fuldaer Hochschulschriften 48). Frankfurt: Knecht Verlag 2006, 275 Seiten, kart., € 17,00, ISBN 3-7820-0890-7.
- GRAULICH, Markus: Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts. Die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft (Kirchen- und Staatskirchenrecht 6). Paderborn: Schöningh 2006, 438 Seiten, kart., € 44,90, ISBN 3-506-72924-1.
- HERSCHE, Peter: Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter, 2 Bde. Freiburg: Herder Verlag 2006, 1206 Seiten, geb., € 78,00, ISBN 3-451-28908-3.
- HOYE, William J.: Liebgewordene theologische Denkfehler. Münster: Aschendorff Verlag 2006, 191 Seiten, kart., € 14,80, ISBN 3-402-00220-5.
- INGHAM, Mary B.: Johannes Duns Scotus (Zugänge zum Denken des Mittelalters 3). Münster: Aschendorff Verlag 2006, 135 Seiten, kart., € 9,80, ISBN 3-402-04632-6.
- MÜLLER, Klaus: Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild. Regensburg: Pustet Verlag 2006, 288 Seiten, geb., € 34,90, ISBN 3-7917-1993-9.
- NAYAK, Anand: Anthony de Mello. Sein Leben, seine Spiritualität. Düsseldorf: Patmos Verlagshaus 2006, 200 Seiten, geb., € 18,00, ISBN 3-491-70397-2.
- SIEVERNICH, Michael: Las Casas. Kurzgefaßter Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder. Mit Nachwort von Hans Magnus Enzensberger (insel taschenbuch 3162). Frankfurt: 2006, 247 Seiten, kart., € 7,50, ISBN 3-458-34862-X.

Religionsunterricht im Beschleunigungszwang

Beschleunigung der Lebenswelten als Herausforderung an eine erfahrungsbezogene Religionspädagogik

Zusammenfassung: Zeit ist zum religionspädagogischen Schlüsselthema avanciert. Eine Religionspädagogik der Verlangsamung versucht Strategien gegen die Dominanz der chronologischen Zeit zu entwickeln. Dabei aber unterschlägt sie die kategorialen Herausforderungen, die durch die qualitative Veränderung der Zeit im Zuge der spätmodernen Beschleunigungsprozesse hervorgerufen werden, und die jede Entschleunigungsstrategie zu konterkarieren droht. Demgegenüber zeichnet der Beitrag Konturen einer beschleunigungssensiblen Religionspädagogik.

Abstract: Recently, the concept of time has become a keyword of religious education. The religious education of slowing down tries to develop some strategies against the still dominant significance of chronological time. However, religious education underestimates the challenge of universal acceleration with regard to late modern living and thinking. In contrast, the following article presents a different kind of religious education, taking this challenge of acceleration into account.

Schlüsselwörter: Zeit, Verlangsamung, Wahrnehmung, Beschleunigung, Beschleunigungssensible Religionspädagogik

„Keine Hoffnung für die Zukunft“ und „eine erstarrte und gleichzeitig hektische Gesellschaft, in der jeder nur an sich denkt und in der man seinen Platz ohne Hilfe nur schwer findet“.¹ Was diese 17-jährige Gymnasiastin auf die Frage nach den Hauptproblemen heutiger Jugendlicher antwortete, bündelt in beeindruckender authentischer Dichte die Problemlagen ihrer spätmodernen Gegenwart. Technischer Fortschritt hat enorme Zeitersparnis ermöglicht – und doch bleibt als weitverbreitetes Gefühl zu konstatieren, keine Zeit zu haben. Beschleunigung ist zu einem der „Machtworte des Zeitgeistes“ avanciert, wobei Beschleunigungsprozesse mit Pluralisierungsprozessen einhergehen.² Doch während auf der Oberfläche rasende Bewegung festzustellen ist, findet man auf der existentiellen wie intersubjektiv-geschichtlichen Ebene keine wirkliche Veränderung.

Dieser tief greifenden Beschleunigung wollte man kulturtheoretisch wie soziologisch durch bewusste Entschleunigungsstrategien begegnen. Die Reli-

¹ Zit. nach: Hartmut ROSA, Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne, Frankfurt a. M. 2005, 428 (im Original kursiv).

² Vgl. Klaus HOFMEISTER / Lothar BAUEROCHSE (Hg.), Machtworte des Zeitgeistes, Würzburg 2001, 7.

gionspädagogik ihrerseits hat erst relativ spät das Thema Zeit als „Schlüsselthema“ entdeckt,³ hat dann aber umso vehementer mit einem Programm der Verlangsamung auf diese Herausforderungen zu reagieren versucht. Entschleunigungsstrategien gehen davon aus, dass die Beschleunigungsdynamik unterbrochen werden kann, ja dass inmitten des progredierenden Stromes der Zeit Sinn zu finden ist. Fraglich dabei ist nur, ob damit nicht die Wucht dieser Beschleunigungsdynamik unterschätzt wird. Jedenfalls sollte es zu denken geben, dass es auch Formen der Entschleunigung gibt, die letztlich im Dienst der Beschleunigung stehen. So setzt die Börse bei einem außergewöhnlichen Kurssturz für einen Moment den Handel aus, um nach dieser Erholungspause gekräftigt weiter zu agieren.⁴ Angesichts dessen hätte die Religionspädagogik zu klären, inwieweit ihr ambitioniertes Verlangsamungsprogramm die Komplexität der Zusammenhänge ausblendet, inwiefern sie blind ist für die Zumutungen oder gar Instrumentalisierungszusammenhänge, die in den spätmodernen Beschleunigungsprozessen vorliegen.⁵

Zeit hat immer eine individuelle wie eine gesellschaftliche Dimension, die untrennbar ineinander spielen.⁶ Neuere Ansätze der Soziologie nehmen die Zeit sogar als Ferment einer Theorie der Moderne, weil in ihr jenes in bisherigen Konzepten fehlende Verbindungsglied zwischen Subjekt und Gesellschaft, zwischen Kultur und Struktur, zwischen Individuum und Institution zu finden sei.⁷ Deshalb ist es für die Religionspädagogik unverzichtbar, sich den gesellschaftlichen Aspekten der Zeit zu öffnen und in ein Gespräch mit der Soziologie einzutreten.⁸

So erklärt sich der Gang der Überlegungen: Nachdem im Rückgriff auf soziologische Forschungen der innere Zusammenhang von Beschleunigung und Moderne aufgezeigt wurde (1), ist die weitere Dynamisierung der Beschleunigung in der Spätmoderne (2) herauszuarbeiten, die sogar das Projekt der Moderne gefährden kann. Inwieweit der RU als eine tragfähige Gegenstrategie ins Feld geführt werden kann (3), wird angesichts der weitreichenden Logik der Beschleunigung (4) kritisch zu prüfen sein (5). Angesichts der Gravität der Herausforderungen scheint es vielmehr erforderlich, eine be-

³ Vgl. Friedrich SCHWEITZER, Zeit – Ein neues Schlüsselthema für Religionsunterricht und Religionspädagogik?; in: JRP 11 (1994) 145–164; Friedrich SCHWEITZER, Art.: Zeit; in: LexRp 2, Neukirchen 2001, 2238–2242.

⁴ Vgl. Hans-Joachim HÖHN, Beschleunigung; in: HOFMEISTER / BAUEROCHSE, Macht-worte des Zeitgeistes 2001 (s. Anm. 2), 13–25; hier: 23 f.

⁵ Eine solche Unterschätzung scheint vorzuliegen bei HÖHN, a. a. O., 24 ff., wenn er ziemlich unvermittelt religiöse Auszeiten als Entschleunigungsstrategien anempfiehlt.

⁶ Vgl. SCHWEITZER, Zeit 1994 (s. Anm. 3) 147–154.

⁷ Vgl. ROSA, Beschleunigung 2005 (s. Anm. 1) 24 ff.

⁸ Vgl. Andreas HINZ, Zeit als Bildungsaufgabe in theologischer Perspektive, Münster 2003, 321; SCHWEITZER, Zeit 1994 (s. Anm. 3) 154.

schleunigungssensible Religionspädagogik zu formulieren, deren Umriss sich zumindest in thesenhafter Form abzeichnen (6).

1. Beschleunigung und Moderne

Nach Ergebnissen kultur- und geschichtswissenschaftlicher Forschung führte die Entwicklung von der Vormoderne zur Moderne zur Herausbildung eines komplexen und interdependenten Prozesses einer Differenzierung der politischen und sozialen Strukturen, der Rationalisierung der kulturellen Dimension, der Individualisierung des Selbstverhältnisses und der Domestizierung der Natur.⁹ Damit geht der Wechsel von einer statisch-zyklischen Zeit zur dynamischen Zeit einher. Entgegen den Suggestionen eines objektivistischen Zeitbegriffs zeigt sich hierin, dass das Zeitverständnis selber Veränderungen unterliegt.¹⁰ Zwar trägt die jüdisch-christliche Heilsgeschichte in die zyklische Zeit kosmologischen Denkens eine Linearität ein. Doch bleibt in der Vormoderne durch die Unterscheidung von Irdisch-Zeitlichem und Transzendent-Ewigem die Geschichte der durch Ewigkeit umfasste statische Raum des Lebens. Erfahrungsraum und Erwartungshorizont sind – soziologisch gesprochen – deckungsgleich. Der soziale Wandel ist unterhalb des Tempos der Generationenfolge angesiedelt.¹¹

Mit der Neuzeit, dann vor allem mit der Moderne setzt die Verzeitlichung der Geschichte und die Verzeitlichung des individuellen Lebens ein. Geschichte, die Gestaltung politischer und institutioneller Strukturen, das Selbstkonzept der Subjekte: sie werden zu einem Projekt der Planung, der Gestaltung. Die Zeithorizonte von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft treten auseinander, Geschichte wird im Horizont einer Fortschrittsidee zum verstehbaren und gestaltbaren Prozess. Kontingenzen und Verunsicherungen, wie sie mit den einsetzenden Beschleunigungsprozessen einhergehen, sollen dabei durch Institutionen wie Nationalstaat, Recht oder Verwaltung ausgeglichen werden.¹² Zeittheoretisch gesehen erweist sich dieser Modernisierungsprozess als Übergang vom sozialen Zeitzwang zum „Selbstzwang“.¹³

Marianne GRONEMEYER hat in vielbeachteten Analysen kulturelle Gründe

⁹ Vgl. Hans VAN DER LOO / Wilhelm VAN REIJEN, *Modernisierung. Projekt und Paradox*, München 1997, 30 ff.; Norbert ELIAS, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1976, 337 f.

¹⁰ Vgl. Reinhart KOSELLEK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. 1989, 38 ff.; Norbert ELIAS, *Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie II*, Frankfurt a. M. 1984, 31–45; Peter BORSCHKEID, *Das Tempo-Virus. Eine Kulturgeschichte der Beschleunigung*, Frankfurt a. M. / New York 2004.

¹¹ Vgl. KOSELLEK, *Vergangene Zukunft* 1989 (s. Anm. 10) 328 ff.

¹² Vgl. Anthony GIDDENS, *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt a. M. 1995, 75 ff.; ROSA, *Beschleunigung* 2005 (s. Anm. 1) 138–152, 311–332.

¹³ ELIAS, *Über die Zeit* 1984 (s. Anm. 11) XXXII.

für diese Beschleunigungsprozesse angeführt. Das Leben der Menschen werde von ihnen als „letzte Gelegenheit“ verstanden. Bevor der Tod dem Leben ein Ende setze, käme es für die Menschen darauf an, dem Leben soviel wie möglich an Sinn abzapressen. Dies führe zu einer tief greifenden Beschleunigung des sozialen Lebens wie der individuellen Erfahrungen. Im Hintergrund steht dabei die Säkularisierung der Heilsgeschichte. Neuzeit und Moderne sind demnach Kompensationen des Verlustes heilsgeschichtlicher Verheißungen des ewigen Lebens.¹⁴

Bleiben GRONEMEYERS Analysen auf den kulturellen Aspekt konzentriert, versteht Hartmut ROSA den Modernisierungsprozess in seiner systemischen Komplexität als sozialen Beschleunigungsprozess. Er hebt die Dimensionen technische Beschleunigung, Beschleunigung des sozialen Wandels und die Beschleunigung des Lebenstempos analytisch voneinander ab. Zugleich aber zeigt er auf, wie komplex und zirkulär diese Dimensionen in diesem Beschleunigungsprozess ineinander greifen. Er kennt durchaus äußere Ursachen für den Beschleunigungsprozess wie etwa die säkularisierte Heilerwartung sowie die Rationalisierung und Ökonomisierung. Aber um die eigentliche Dynamik der Beschleunigungen erklären zu können, reichen diese exogenen Ursachen allein nicht aus. Die Dimensionen sozialer Beschleunigung stehen vielmehr in einem „Akzelerationszirkel“, der sich mit exponentieller Geschwindigkeit dynamisiert. Es wird deshalb alles immer schneller, weil die Beschleunigung in der Moderne zu einem sich selbst immer weiter antreibenden Prozess wird.¹⁵ Zwar ermöglicht beispielsweise moderne Verkehrstechnik eine kaum vorstellbare Ersparnis an Zeit, die ansonsten für den Transport von Informationen nötig war. Doch weil dies eben für alle anderen Menschen auch gilt, verschärft dies sogleich den Druck, auf empfangene Nachrichten schneller antworten zu müssen. Was aus einer „mikrosozialen Perspektive wie die Lösung des Problems der Zeitknappheit erscheint – die technische Beschleunigung –, erweist sich auf der makrosozialen Ebene als ein wesentliches Element seiner Ursache“.¹⁶

2. Totale Beschleunigung. Die Wandlung der Zeitstrukturen in der Spätmoderne

Spätestens seit den 1970er Jahren, vor allem seit der politischen Revolution 1989, der digitalen Revolution und der ökonomischen Revolution hat die Moderne einen neuerlichen Dynamisierungsschub erhalten, der die Sozio-

¹⁴ Vgl. Marianne GRONEMEYER, *Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit*, Darmstadt 1996, 92 ff.; Hans BLUMENBERG, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt a.M. 1986, 86 ff.

¹⁵ Vgl. ROSA, *Beschleunigung* 2005 (s. Anm. 1) 251; vgl. a. a. O., 243–310.

¹⁶ A. a. O., 251.

logie von der ‚Spätmoderne‘ oder von einer ‚zweiten Moderne‘ sprechen lässt.¹⁷ Während in der klassischen Moderne der Kultur- und Strukturwandel noch mit dem Wandlungstempo zwischen den Generationen Schritt hielt, übersteigt in der Spätmoderne das Tempo die Generationenfolge. Die kritische Schwelle für das Projekt der Moderne ist dann überschritten, wenn die drei Dimensionen der technischen Beschleunigung, der Beschleunigung des sozialen Wandels und der Beschleunigung des Lebenstempos sich wechselseitig so stark dynamisieren, das dieses exponentielle Mengenwachstum an Optionen, Möglichkeiten und Veränderungen durch eine nur lineare Verarbeitungsbeschleunigung nicht mehr zu bewältigen ist.¹⁸ Die Provokationen der Analysen ROSAs liegen nun darin, dass er dieses Phänomen als Charakteristikum der Spätmoderne ausmacht und dass er dies in radikaler Zuspitzung anderer Gesellschaftstheorien als Grundaporie im Prozess der Modernisierung selber verankert sieht. Die Beschleunigung scheint eine „neue Qualität der gestalt“ angenommen zu haben, dass „die Linearität und Sequenzialität der individuellen und gesellschaftlichen Wahrnehmung und Bearbeitung von Problemen und Veränderungen aufgebrochen und der Anspruch auf Integration aufgegeben wird. Das hohe Tempo zwingt zu einer nicht-integrierten Parallelverarbeitung, die zu Fragmentierung, Steuerungsverlust, Versteh- und Gestaltbarkeitseinbußen sowohl auf individueller als auch auf gesellschaftlich-politischer Ebene führt“.¹⁹ Die Inhalte des sich stets beschleunigenden Lebensvollzugs werden belangloser und austauschbar. Neben der Berufswahl, der politischen Orientierung ist davon auch die religiöse Ausrichtung betroffen.²⁰ Identitätstheoretisch bedingt die Beschleunigung den „flexiblen Menschen“ (Richard SENNETT). Niklas LUHMANN hat diesbezüglich von einer Umstrukturierung der Werteordnung gesprochen.²¹ Dies geht einher mit einem massiven Erfahrungsverlust, wie bereits Walter Benjamin unter dem Eindruck der industriellen Großstädte analysiert hat. Die Möglichkeit, Erlebnisse durch die narrative Einbindung zu Erfahrungen zu verarbeiten und in ein lebenszeitliches, erfahrungsgesättigtes Identitätskonzept einzubinden, weicht der Dominanz schockartiger Erlebnisse.²² Beschleunigungslogisch gesehen resultiert

¹⁷ Vgl. Ulrich BECK, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a. M. 1986; Anthony GIDDENS, *Kritische Theorie der Spätmoderne*, Passagen Heft 5, Wien 1996; Wolfgang WELSCH (Hg.), *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Berlin 1994.

¹⁸ Vgl. ROSA, *Beschleunigung* 2005 (s. Anm. 1) 472

¹⁹ A. a. O., 349 (im Original teilweise kursiv); vgl. a. a. O., 49 f.

²⁰ Vgl. Gerhard SCHULZE, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt a. M. / New York 1997, 87 ff.

²¹ Vgl. Niklas LUHMANN, *Politische Planung. Aufsätze zur Soziologie von Politik und Verwaltung*, Opladen 1994, 148.

²² Vgl. Walter BENJAMIN, W., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, hg. v. Rolf TIEDEMANN / Hermann SCHWEPPEHÄUSER, Frankfurt a. M. 1974, 612 ff.

aus dem modernen Akzelerationszirkel eine erlebnisreiche, aber erfahrungsarme Gesellschaft. Jene Grundfesten der Moderne wie Autonomie, Fortschrittsgedanke, Gestaltung der Zeit auf ein Projekt hin drohen auf diese Weise durch den Prozess der Moderne selber zu erodieren, aus dem sie eigentlich hervorgegangen sind. So können moderne Gesellschaften „von ihren eigenen Mobilisierungsschüben ‚zerlegt‘ werden.“²³

Die quantitative Veränderung der Zeit schlägt damit in eine qualitative Veränderung um. Die Zeit beginnt ihren „unilinearen, orientierungsstiftenden Charakter zu verlieren“, wenn Dauer, Sequenzen, Rhythmen, Chronologien nicht mehr einfach vorgegeben sind, sondern über sie im Vollzug entschieden wird.²⁴ In dieser beschleunigungsinduzierten Transformation wandelt sich auf diese Weise die lineare Zeit der klassischen Moderne gewissermaßen in die „Verzeitlichung der Zeit“ selber.²⁵ War vormals die Geschichte ein um die Fortschrittsidee zentrierter gerichteter Prozess, wird diese nun zu einer situativen, spielerisch offenen, der intentionalen Beeinflussung und Gestaltung weitgehend entzogenen „richtungslosen Bewegung“,²⁶ die Paul VIRILIO als „rasenden Stillstand“ bezeichnet hat.²⁷ Diese Gleichgültigkeit der Phänomene führt zu einer „Dialektik von Geschwindigkeit und Langeweile“.²⁸ Wo das Leben nicht mehr als gerichtete Bewegung verstanden werden kann, dort korrespondiert dem Eindruck des rasenden Stillstands auf makrosozialer Ebene auf der Ebene der Subjekte das Gefühl eines Lebens, dessen Gegenwart immer mehr zusammenschrumpft und das mit hohem Veränderungstempo auf der Stelle tritt.²⁹ So ist es diese in der Moderne selber angelegte „beschleunigungsbedingte Dialektik von Verzeitlichung und Entzeitlichung“,³⁰ die das Zeitgefühl der eingangs zitierten Schülerin erklärt.

3. Der RU als Entschleunigungsstrategie

Gegenwärtig sind in der Pädagogik³¹, aber auch – wie etwa in Strömungen des Slow Food, des Konsumverzichts im Voluntary Simplicity-Movement,

²³ HÖHN, Beschleunigung 2001 (s. Anm. 4) 18.

²⁴ A. a. O., 168; vgl. a. a. O., 50.

²⁵ A. a. O., 362.

²⁶ A. a. O., 479 (im Original kursiv).

²⁷ Vgl. Paul VIRILIO, *Rasender Stillstand*, Frankfurt a. M. 1998.

²⁸ Jörg ZIRFAS, *Pädagogik und Anthropologie. Eine Einführung*, Stuttgart 2004, 178.

²⁹ Vgl. Hermann LÜBBE, *Gegenwartsschrumpfung*, in: Klaus BACKHAUS, Holger BONUS (Hg.), *Die Beschleunigungsfalle oder der Triumph der Schildkröte*, Stuttgart 1998, 143–164.

³⁰ ROSA, *Beschleunigung* 2005 (s. Anm. 1) 446.

³¹ Vgl. Horst RUMPF, *Mit fremdem Blick. Stücke gegen die Verbiederung der Welt*, Weinheim Basel 1986; Ludwig DUNCKER, *Zeigen und Handeln. Studien zur Anthropologie der Schule*, Langenau-Ulm 1996, 153–166; Manfred LÜDERS, *Zeit, Subjektivität und Bildung. Die Bedeutung des Zeitbegriffs für die Pädagogik*, Weinheim 1995.

der anschwellenden Besucherströme in Museen ersichtlich – in der Gegenwartskultur diverse Formen von „uchronischen Zeitstrategien“ zu erkennen, die in einer Sehnsucht nach einer anders gelebten Zeit eine „Eigenzeit“ der sich beschleunigenden Fremdzeit entziehen wollen.³²

Zu diesen Entschleunigungsstrategien zählt auch das Konzept einer produktiven Verlangsamung im RU.³³ Es opponiert der Dominanz der linear-geschlossenen Zeit, die die „Zeitrationalität der Moderne“ in die Schule eingetragen habe.³⁴ Es geht um eine neue Kultivierung von Wahrnehmung, von verweilendem, ganzheitlichem Lernen mit Kopf, Herz und Hand. Ästhetische Formen des Lernens, Elemente der Gestaltpädagogik sowie meditative Lernformen werden dabei ebenso favorisiert wie die Kultivierung von Schulriten und Schulfesten als Stiftung von Gemeinschaft in sinnerfüllter Zeit sowie als Unterbrechung der leeren, rein formalen Taktung schulischer Zeitabläufe. Nicht durch quantitative Steigerung des Unterrichtstempos, sondern durch qualitative Intensivierung soll Lernen ermöglicht und paradoxerweise Langeweile vermieden werden. Jedoch ist dabei keine weitere Effektivierung des Lernens beabsichtigt, die letztlich die Maßstäbe von Geschwindigkeit und ungebremstem Fortschritt unkritisch in Geltung lässt. Die intentionale „Verlangsamung des Wahrnehmens, des Denkens, des Verarbeitens, des Reagierens im schulischen Lernen“ ist im höchsten Maße ein aktives, produktives Lernen. Sie zielt auf die Rückgewinnung jener bildungstheoretisch relevanten Qualität schulischen Lernens, die mit Muße, mit freier, subjektorientierter Reflexion, mit Umwegen und Rückschritten, mit der Wahrung unterschiedlicher Lerntempi, mit Einhalten und Ruhe zu tun hat.³⁵ Zeit wird zu einer Bildungs- und Gestaltungsaufgabe.³⁶ Darin liegt die Forderung einer subjektori-

³² Helga NOWOTNY, *Eigenzeit. Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls*, Frankfurt a. M. 1993, 145; vgl. Peter GLOTZ, *Kritik der Entschleunigung*; in: BACKHAUS, BONUS, *Die Beschleunigungsfalle oder der Triumph der Schildkröte* 1998 (s. Anm. 29) 75–89.

³³ Vgl. Grundlagenplan für den katholischen Religionsunterricht in der Grundschule, hg. v. Zentralstelle Bildung der Deutschen Bischofskonferenz, Krefeld 1998, 46.

³⁴ Georg HILGER, *Langsamer ist mehr! Vorschläge für eine produktive Verlangsamung des Lernens im Religionsunterricht*; in: Friedrich SCHWEITZER / Gabriele FAUST-SIEHL (Hg.), *Religion in der Grundschule. Religiöse und moralische Erziehung*, Frankfurt a. M. 1994, 215–220; hier: 215; vgl. Horst RUMPF, *Abschied vom Bescheidwissen. Über Bildung und Sterblichkeit*; in: *KatBl* 119 (1994) 232–238.

³⁵ Georg HILGER, *Für eine religionspädagogische Entdeckung der Langsamkeit*; in: DERS., Georg REILLY (Hg.), *Religionsunterricht im Abseits. Das Spannungsfeld Jugend, Schule, Religion*, München 1993, 261–280; hier: 262; vgl. Georg HILGER, *Für eine Verlangsamung im Religionsunterricht*; in: *KatBl* 119 (1994), 21–30; Georg HILGER, *Ästhetisches Lernen und religiöse Bildung in der Grundschule*; in: DERS., Werner H. RITTER, *Religionsdidaktik Grundschule. Handbuch für die Praxis des evangelischen und katholischen Religionsunterrichts*, München-Stuttgart 2006, 42–50; Reinhard WUNDERLICH, *Zeit-Proben. Tendenzen in der Religionspädagogik im Umgang mit der Zeit*; in: *KatBl* 122 (1997) 366–377.

³⁶ Vgl. HINZ, *Zeit als Bildungsaufgabe in theologischer Perspektive* 2003 (s. Anm. 8);

entierten wie biographieorientierten, also „pünktlichen“ (Rudolf ENGLERT) Religionsdidaktik begründet, die jede Entwicklungsphase der Schülerinnen und Schüler ernst nimmt. Zukunftsperspektiven erwachsen nicht aus den anonymen Zwängen einer grassierenden Geschwindigkeitsideologie, sondern aus der vom Subjekt gestalteten Gegenwart heraus.³⁷ Verlangsamte Religionspädagogik bringt damit gegen die Vorherrschaft linear-chronologischer Zeit das Erbe biblisch-kairologischen Zeitdenkens ein, für das Religion „Unterbrechung“ bedeutet.³⁸ Sie will inmitten der sich beschleunigenden Eventkultur mit ihrer Sucht nach Erlebnissen durch eine „sabbatliche Haltung der Unterbrechung“ wahre Erfahrungen ermöglichen, die immer auch Erfahrungen von Fremdheit sind. „Offen werden für das andere, Fremde, Neue, kann wohl nur, wer wartend etwas erwarten kann und die Haltung einer erwartenden Aufmerksamkeit pflegt“³⁹. Solche „anachronistische Gegenerfahrungen“ haben neben einer religionspädagogisch-mystagogischen auch eine gesellschaftskritische Dimension. Denn solche Erfahrungen sind deshalb im Widerstand gegen eine „Chronokratie“ anzubahnen,⁴⁰ damit „zerstörerische gesellschaftliche Zeitstrukturen zumindest wahrgenommen werden, vielleicht sogar relativiert werden können“.⁴¹

4. Die Universalität der Beschleunigungslogik

So imposant freilich die diversen Entschleunigungskonzepte sind, so stellt sich doch angesichts der tief greifenden Akzelerationslogik die Frage nach deren Relevanz und Widerstandsfähigkeit. Es sind gerade die Interdependenzen innerhalb der Beschleunigungsprozesse, die hier hohe Skepsis aufkommen lassen. Hartmut ROSA hält den Akzelerationszirkel für „weitgehend immun gegenüber individuellen Unterbrechungsversuchen – allen anderslautenden Zeitratgeberempfehlungen zum Trotz. Wer individuell auf Zeitspartechiken

Georg HILGER, Wann wird gelernt? Vom Kairos und vom guten Umgang mit der Zeit; in: DERS., Stefan LEIMGRÜBER / Hans-Georg ZIEBERTZ, Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf, München 2001, 248–259; hier: 256 ff.

³⁷ Vgl. Rudolf ENGLERT, Plädoyer für ‚religionspädagogische Pünktlichkeit‘. Zum Verhältnis von Glaubensgeschichte, Lebensgeschichte und Bildungsprozess; in: KatBl 113 (1998) 159–169; HINZ, Zeit als Bildungsaufgabe in theologischer Perspektive 2003 (s. Anm. 8) 113–168.321–332.

³⁸ Johann B. METZ, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1992, 151; vgl. zum Zeitdenken der Politischen Theologie Jürgen MANEMANN (Hg.), Befristete Zeit (Jahrbuch Politische Theologie 3), Münster 1999; ferner Karl RAHNER, Theologische Bemerkungen zum Zeitbegriff; in: DERS., Schriften zur Theologie IX, Einsiedeln 1970, 302–322; zum Zeitdenken evangelischer Theologen vgl. HINZ, Zeit als Bildungsaufgabe in theologischer Perspektive 2003 (s. Anm. 8) 168–320.

³⁹ HILGER, Langsamer ist mehr! 1994 (s. Anm. 34) 217.

⁴⁰ HILGER, Wann wird gelernt? 2001 (s. Anm. 36) 253.

⁴¹ HILGER, Langsamer ist mehr! 1994 (s. Anm. 34) 216.

verzichtet, bezahlt den Preis einer partiellen Desynchronisierung: er kann sich nicht ‚auf dem Laufenden‘ halten und verliert (...) Anschlussoptionen, weil er aus Zeitgründen aus zumindest einigen Interaktionszusammenhängen ausscheiden muss“.⁴² ROSA kleidet diese Dramatik der sich stetig steigenden Beschleunigung in die Metapher des ‚rutschenden Abhangs‘. Selbst wenn man versuchen würde, sich der Beschleunigungslogik zu entziehen, operieren die Menschen unter den Bedingungen multidimensionalen Wandels, die ein ruhiges Sondieren oder gar ein Nicht-Handeln unmöglich machen. So bilden sich „immer wieder einzelne ‚Entschleunigungsasen‘, die, wie stabile Felsstücke in einem Erdrutsch, limitierte Stabilität in einer sich weiterhin rasant ändernden Umgebung versprechen.“⁴³

Wie tief greifend der Akzelerationszirkel wirkt, macht eine Form intentionaler Entschleunigung deutlich, die letztlich auf deren Funktionalisierung hinausläuft. Wellnessasen, Auszeiten, Meditationskurse, Aufenthalte in Klöstern, allesamt Strategien der Verlangsamung, die ihren Sinn eigentlich in sich selbst tragen: sie dienen am Ende doch wieder dazu, Kraft für ein umso intensiveres Vorantreiben der sozialen Beschleunigung zu tanken. Sie sind Strategien der Beschleunigungen durch Verlangsamung. So konterkariert die „stumme normative Gewalt“ der Zeitstrukturen „am Ende jeden Versuch“, sich der Beschleunigungslogik zu entziehen. Gibt es also kein Entrinnen aus der Beschleunigungsfalle?

Eine Resynchronisation der verschiedenen Dimensionen hält ROSA ebenso für nicht erreichbar wie er den Verzicht auf Autonomie und politische wie soziale Steuerungsansprüche akzeptieren kann.⁴⁵ Für Claus OFFE bleibt nur ein „revolutionärer Akt“, in dem die geschichtliche Dynamik der Moderne im Ganzen stillgestellt wird.“⁴⁶ Dieser „Griff zur Notbremse“ wäre zwar, wie auch ROSA im Hinblick auf Walter BENJAMIN meint, eine Alternative zu dem Szenario eines ungebremsten Weiterlaufens in die finale Katastrophe des politischen, ökologischen und sozialen Zusammenbruchs. Es bedeutete aber zugleich den Ausstieg aus dem Projekt der Moderne. Einzig die kritische Aufklärung über die aporetischen Tendenzen der Moderne bleibt dagegen für ROSA ein möglicher Ansatzpunkt für eine kreative zeitgenössische kritische Sozialtheorie, von der aus sich neue Perspektiven für das Projekt der Moderne eröffnen könnten.⁴⁷

⁴² ROSA, Beschleunigung 2005 (s. Anm. 1) 253 (Hervorhebung im Original).

⁴³ A. a. O., 191.

⁴⁴ A. a. O., 481; vgl. a. a. O., 147 ff. 464 f.

⁴⁵ Vgl. a. a. O., 486–490.

⁴⁶ Claus OFFE, Fessel und Bremse. Moralische und institutionelle Aspekte ‚intelligenter Selbstbeschränkung‘; in: Axel HONNETH, u. a. (Hg.), Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag, Frankfurt a. M. 1989, 739–774; hier: 754. Vgl. BENJAMIN, Gesammelte Schriften 1974 (s. Anm. 22) 703.

⁴⁷ Vgl. ROSA, Beschleunigung 2005 (s. Anm. 1) 481.488 f.

5. Die Religionspädagogik in der Beschleunigungsfalle

Interessanterweise stellt für ROSA die Schule eine staatlich geschützte „Entschleunigungszone“ dar. Doch bleibt er hinsichtlich der Realisierbarkeit höchst skeptisch, weil wegen der akzelerationsbedingten Desynchronisation der einzelnen Funktionssphären die Möglichkeit schwinde, durch politische und soziale Intervention solche Entschleunigungsinseln zu sichern.⁴⁸ Deshalb darf eine derartige, empirisch begründete Theorie der Moderne die Religionspädagogik mit ihrem Anliegen, „Zeitbiotope“ inmitten der Beschleunigungsprozesse einzurichten⁴⁹, nicht ruhen lassen. Angesichts des normativen Drucks durch die beschleunigungsindizierten Veränderungen der Zeitstrukturen markiert es ein brisantes Desiderat, dass bislang eine religionspädagogische Auseinandersetzung wohl mit dem Thema Zeit, nicht aber mit der Beschleunigungslogik stattgefunden hat. Das religionspädagogische Verlangsamungsprogramm versucht eine Beschleunigungsinsel der sich beschleunigenden Zeit abzutrotzen. Aus der Perspektive der Akzelerationsdynamik indessen liegt hier lediglich eine Entschleunigungszone vor, in der sicherlich im begrenzten Rahmen Gegenerfahrungen zu machen sind. Aber insgesamt verändert dies nicht nur nicht die Beschleunigungslogik, sondern könnte auch von dieser instrumentalisiert werden. So gesehen trägt der religionspädagogische Anspruch auf Unterbrechung des Zeitverlaufs Züge von Autosuggestion.

Die Religionspädagogik kann auf diese Grundaporie auf unterschiedliche Weise reagieren. Sie könnte ihr Zutrauen darauf setzen, dass ein verlangsamter Religionsunterricht im Verbund mit anderen Entschleunigungsinseln tatsächlich die Beharrungstendenzen verstärkt, würde freilich damit naiv den normativen Erosionsdruck der Beschleunigungslogik unterschätzen. Sie könnte sich anbietend dieser Logik zur Verfügung stellen, indem sie auf mögliche Dienste des Religionsunterrichts für die gesellschaftlichen Prozesse verweist, um so sein Überleben zu sichern. Manche Beiträge zu einem entschleunigten RU⁵⁰, aber auch manche Positionen im Umfeld der jüngsten bildungstheoretischen Debatte um PISA gehen in diese Richtung.⁵¹ Sie tapen freilich damit in die Falle jener Funktionalisierungstendenz, wie sie der Beschleunigungslogik innewohnt. Gegenwärtig grassierende Formen von Fit-

⁴⁸ ROSA, Beschleunigung 2005 (s. Anm. 1) 227. „Stattdessen sind wir etwa dabei, die gymnasiale Schulzeit zu verkürzen und damit *Schule* unter Beschleunigungsdruck zu setzen“; ebd.

⁴⁹ Thomas FELDMANN, Religion unterrichten im Zeitalter der Beschleunigung; in: rabs 1 (2006) 12–13; hier: 13.

⁵⁰ Vgl. a. a. O., 12.

⁵¹ Vgl. Bernhard GRÜMME, Zwischen allen Stühlen? Die Religionspädagogik im Kontext der gegenwärtigen Bildungsdebatte; in: Guido HUNZE / Klaus MÜLLER (Hg.), *TheoLiteracy. Impulse zu Studienreform – Fachdidaktik – Lehramt in der Theologie* (TuPB 17), Münster 2003, 11–30.

nessreligion, von Wellnessreligion sind erste Anzeichen einer solchen Instrumentalisierung. Bleibt deshalb nur die resignative Kapitulation?

6. Konturen einer beschleunigungssensiblen Religionspädagogik

6.1. Ansatzpunkt

Die Religionspädagogik, wenn sie denn kategorial beschleunigungssensibel sein will, hätte den Analysen einer kritischen Theorie der Beschleunigung standzuhalten und deren Impulse aufzunehmen. Religionspädagogisch könnte sie den Entwurf einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik hinzuziehen, weil sich die akzelerierte Beschleunigungslogik in den Prozessen einer gesellschaftlichen, kulturellen, weltanschaulichen und religiösen Pluralisierung realisiert. Wenn ich aber recht sehe, reflektiert auch dieser weitreichende wie überzeugende Entwurf nicht seine zeitstrukturellen Bedingungsbeziehungen in der Spätmoderne. Gerade wenn eine pluralitätsfähige Religionspädagogik ein „reflektiertes Verhältnis“ zum Pluralismus anstrebt⁵², müsste sie das zeitstrukturelle Bedingungsgefüge konstitutiv mitreflektieren, das jeden Versuch, inmitten der Pluralisierungsprozesse Stand zu gewinnen, affiziert. Daher nimmt eine beschleunigungssensible Religionspädagogik den Ansatz einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik auf, reformuliert ihn aber unter den verschärften zeitstrukturellen Bedingungen.

Freilich reicht hierzu ein soziologischer Erklärungsansatz allein nicht aus. Gegen die insbesondere bei ROSA erkennbare Tendenz, die individuelle Freiheit unter dem Eindruck der systemischen Zwänge des Beschleunigungsdrucks abzuschatten⁵³, wäre religionspädagogisch auf dem Gedanken eines mündigen, handlungsfähigen Subjekts zu bestehen. Daher müsste die soziologische Analyse mit anthropologischen, pädagogischen und vor allem theologischen Reflexionen kritisch-produktiv korreliert werden. So kommen Widerstandsressourcen, ja sogar konstruktive, weiterführende Perspektiven in den Blick und zeichnet sich überdies eine bildungstheoretische Legitimationsfigur für den RU im Zeitalter der Beschleunigung ab.

Angesichts des weitreichenden Erklärungsanspruchs der erörterten Zeittheorie könnte freilich die Möglichkeit von Strategien gegen die normativen Zwänge der Beschleunigungslogik grundsätzlich bestritten werden. Plausibel

⁵² Friedrich SCHWEITZER / Rudolf ENGLERT / Ulrich SCHWAB / Hans-Georg ZIEBERTZ, Entwurf einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik (RPG 1), Gütersloh / Freiburg 2002, 11.

⁵³ Gleichwohl führt dies bei ROSA nicht zu einer gänzlichen Auflösung subjekthafter Autonomie: vgl. ROSA, Beschleunigung 2005 (s. Anm. 1) 372–390. Zum Freiheitsbegriff in der Spätmoderne vgl. Peter BIERI, Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens, Frankfurt a. M. 2005, 381–431.

kann darum eine beschleunigungssensible Religionspädagogik nur sein, wenn sie Alternativen ihrerseits zeittheoretisch verankert.

Rosa selber bietet einen Ansatzpunkt dazu. Er diskutiert mit Walter BENJAMINS geschichtsphilosophischem ‚Griff zur Notbremse‘ einen Weg aus der Beschleunigungslogik, lehnt diesen aber ab, weil mit ihm das Projekt der Moderne selber beendet wäre.⁵⁴ Gleichwohl findet sich in jüdischem Denken eine zeittheoretische Alternative. Franz ROSENZWEIG hat in seinem Neuen Denken die objektive, evolutionär-physikalische Zeit des Kalenders von einer entformalisierten, qualitativ bestimmten Zeit unterschieden, die durch den Einbruch des Anderen und die liebende Antwort des Menschen erst gestiftet wird. Diese Zeit, von ihm Ewigkeit genannt, ist das Medium der Vorwegnahme messianischer Erlösung. Wo BENJAMINS von apokalyptischem Erbe geprägter Messianismus anarchische, destruktive Züge trägt, zeigt sich Rosenzweig von den schöpfungstheologisch-weisheitlichen Traditionen des Judentums beeinflusst, wenn sich dieses rettende Ende der Geschichte quer zum chronologischen Zeitverlauf, nicht aber als deren radikaler Abbruch einstellt. Ewigkeit bedeutet die „auf den Augenblick bezogene, in seiner Nusschale ‚vollzogene‘ fernste Zukunft“.⁵⁵

Für unsere Fragestellung ist ROSENZWEIGS Konzept der vorweggenommenen Ewigkeit deshalb interessant, weil hierdurch eine rettende Unterbrechung der universalen Beschleunigungslogik immerhin zeittheoretisch denkbar würde, ohne Geschichte und damit das Projekt der Moderne insgesamt abubrechen. Das Projekt der Moderne würde sogar neue Kraft und Vitalität erhalten, wenn die Geschichte verstanden würde als eine Zeit, in der die „Funken“ des messianischen ‚Heute‘ durch versöhnende kommunikative Praxis entzündet werden.⁵⁶ Der „Triumph des Projekts über den Prozess“ beschränkt sich daher nicht nur „auf den kurzen Moment der Autonomie *im Ausstiegsakt*“, wie ROSA meint.⁵⁷ Eine beschleunigungssensible Religionspädagogik, die pluralitätsfähig sein will, hätte hingegen hier eine zeittheoretische Anschlussmöglichkeit.

6.2 Umrisse

Pluralitätsfähige Religionspädagogik versteht sich als Beitrag zur Generierung einer kritisch reflektierten religiösen Wahrnehmungs-, Kommunika-

⁵⁴ Vgl. ROSA, Beschleunigung 2005 (s. Anm. 1) 488f.

⁵⁵ Franz ROSENZWEIG, *Der Mensch und sein Werk*. Gesammelte Schriften, Bd. III, Haag-Dordrecht 1984, 196. Vgl. Bernhard GRÜMME, *Die Zuspitzung messianischen Zeitdenkens*: Franz Rosenzweig und Walter Benjamin; in: ThG 2 (1999) 120–130.

⁵⁶ ROSENZWEIG, *Der Mensch und sein Werk*. Gesammelte Schriften, Bd. I, Haag-Dordrecht 1976, 345.

⁵⁷ ROSA, Beschleunigung 2005 (s. Anm. 1), 489 (Hervorhebung im Original).

tions- und Urteilsfähigkeit.⁵⁸ Eine beschleunigungssensible Religionspädagogik buchstabiert diesen Zielhorizont im Kontext der Beschleunigungslogik. Dabei zeichnen sich einige Grundlinien ab, die jeweils zu differenzieren, zu konkretisieren und umfassend zu begründen wären. Hier können sie nur noch in thesenhafter Form kurz umrissen werden:

a. Umgang mit beschleunigter Zeit

Eine beschleunigungssensible Religionspädagogik generiert die Kompetenz, Zeit inmitten der Beschleunigungsprozesse in Kommunikation mit anderen bewusst zu gestalten. Dazu gehört freilich die Thematisierung bzw. Anbahnung von Beschleunigungs- aber ebenso auch von Entschleunigungserfahrungen im RU, an außerschulischen Lernorten sowie in der Schulkultur insgesamt. Die oben vorgestellten Einsichten einer zeittheoretischen Gesellschaftstheorie vorausgesetzt, hätte eine Religionspädagogik der Zeitgestaltung auch Auswirkungen bis in den Umgang mit dem eigenen Medienkonsum.

b. Beurteilung von beschleunigter Zeit

Beschleunigung und Entschleunigungsprozesse werden kritisch-konstruktiv aufeinander beziehbar. Einer beschleunigungssensiblen Religionspädagogik geht es um die Aufklärung über die tief greifenden Aporien und die vielschichtigen Konsequenzen des multidimensionalen Beschleunigungsprozesses und damit um die Anbahnung einer kritischen Beurteilungskompetenz.

c. Beschleunigungssensibler RU als Beitrag zur Bildung im Kontext der Beschleunigung

Der sich dynamisierende Akzelerationszirkel dekonstruiert wegen der in ihm wirksamen Interdependenzen von Subjekten und System die Wertstrukturen, die gesellschaftlichen Orientierungen und Identitäten. In der erfahrungsgeleiteten Zusammenführung von Urteils-, Kommunikations- und biografisch wie gesellschaftlich relevanter Handlungskompetenz liegt daher die bildungstheoretische Relevanz der beschleunigungssensiblen Religionspädagogik. Sie hält am Projekt der Moderne fest und versucht aus diesem Interesse heraus das biblische Zeitdenken als weiterführende Perspektive kritisch-produktiv einzuspeisen.⁵⁹ Hierin liegt dann der spezifische Beitrag des RU zur Bildung der Schülerinnen und Schüler und somit eine bislang unterschätzte Legitimationsfigur des RU im Kontext der Beschleunigung.

⁵⁸ Vgl. Hans-Georg ZIEBERTZ, Grenzen des Säkularisierungstheorems; in: SCHWEITZER / ENGLERT / SCHWAB / ZIEBERTZ, Entwurf einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik 2002 (s. Anm. 52) 51–74, hier: 67.

⁵⁹ Die kritische Konnotation dieser „Dienstfunktion“ scheint mir etwas zurückzutreten bei: FELDMANN, Religion unterrichten im Zeitalter der Beschleunigung 2006 (s. Anm. 49) 12.

d. Selbstreflexivität: Beschleunigungssensible Religionspädagogik als Radikalisierung einer Religionspädagogik der Verlangsamung

Es geht beim Übergang von der Moderne zur Spätmoderne nicht allein um eine Beschleunigung der linearen Zeit, sondern um die Veränderung der Zeitstrukturen selber und die Herausbildung einer eigentümlichen Dialektik von Beschleunigung und Entschleunigung. Die Religionspädagogik der Verlangsamung begreift die „Zeit als Bildungsaufgabe“.⁶⁰ Wie die soeben entfalteten Thesen zeigen, greift eine beschleunigungssensible Religionspädagogik deren Zielhorizonte auf. Beschleunigte Zeit wird auch in ihr zu einer Gestaltungs- und Bildungsaufgabe.⁶¹ Die beschleunigungssensible Religionspädagogik verortet sich jedoch im Horizont der zeitstrukturellen Dialektik, indem sie konzeptionell wie didaktisch-methodisch die strukturelle Verflochtenheit jeder Entschleunigungsstrategie in einem sich akzelerierenden Beschleunigungszusammenhang veranschlagt. Sie reflektiert damit kategorial die systemimmanente Tendenz zur Instrumentalisierung selbst noch derjenigen Entschleunigungsprojekte, die sich intentional der Beschleunigungslogik entziehen oder gar widersetzen wollen, und zielt auf ein kritisches Bewusstsein. Insofern weiß sich eine beschleunigungssensible Religionspädagogik verantwortlich für ihre kontextuelle Verwurzelung. Didaktisch führt dies zu einer stärkeren Betonung der Selbstreflexivität der unterrichtlichen Zielhorizonte und Methoden. Eine beschleunigungssensible Religionspädagogik zielt so nicht nur auf die Genese einer Gestaltungs- und Beurteilungskompetenz der Zeit ab. Sie leitet nicht nur dazu an, die in der Spätmoderne selber radikal veränderten Zeitstrukturen zu reflektieren. Sie weckt bei den Schülerinnen und Schülern ein kritisch-aufgeklärtes wie durch den Rückgriff auf alternative „sabbatliche“ Zeitvorstellungen ein orientiertes Bewusstsein dafür, dass selbst dort, wo man meint, sich der Beschleunigungsdynamik entziehen zu können, diese hintergründig wirksam sein kann.

e. Interdisziplinarität

Insbesondere im Gespräch mit der Entwicklungspsychologie oder der Kindertheologie hat sich die Religionspädagogik wohl individualtheoretisch mit dem Thema Zeit auseinandergesetzt⁶², weniger aber mit den gesellschaftlich-strukturellen Bedingungsgefügen. Eine Religionspädagogik, die sich für die beschleunigungsinduzierten Interdependenzen von Individuum und System

⁶⁰ HINZ, *Zeit als Bildungsaufgabe in theologischer Perspektive* 2003 (s. Anm. 8) 321.

⁶¹ Vgl. SCHWEITZER, *Art.: Zeit* 2001 (s. Anm. 3) 2238–2242; HILGER, *Wann wird gelernt?* 2001 (s. Anm. 36) 248–259.

⁶² Vgl. Friedrich SCHWEITZER, *Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter*, München 1999; Anton A. BUCHER, u. a. (Hg.), *„Zeit ist immer da“. Kinder erleben Hoch-Zeiten und Fest-Tage* (Jahrbuch für Kindertheologie 3), Stuttgart 2003.

sensibel zeigt, muss dies durch eine interdisziplinäre Ausrichtung grundlegend berücksichtigen. Sie hätte darum in ihrem Rückgriff auf theologische Zeittraditionen das Gespräch mit der Soziologie wie der Psychologie, aber auch mit der Philosophie und den Erziehungswissenschaften zu suchen.

f. Alteritätstheoretische Grundierung der beschleunigungssensiblen Religionspädagogik

Wirklich ernst nimmt freilich eine beschleunigungssensible Religionspädagogik die ihr gestellten Herausforderungen erst dort, wo sie dies bis in ihre grundagentheoretisch zu reflektierende Denkform hinein kategorial berücksichtigt.⁶³ Gegen die grassierende „Gegenwartsschrumpfung“ (Hermann LÜBBE) greift sie zurück auf Impulse einer anamnetischen Religionspädagogik, die gegen das Vergessen eine Vergangenheit erinnert, aus der heraus erst wahre Zukunft zu erwarten und antizipatorisch zu gestalten ist.⁶⁴ Inmitten der grassierenden Gefährdungen und Infragestellungen von Erfahrungen hält sich eine beschleunigungssensible Religionspädagogik offen für jene Gegen-erfahrungen, aus denen heraus sich inmitten der Beschleunigungsprozesse Ewigkeit einstellt. Deshalb wäre sie im Lichte eines alteritätstheoretischen Erfahrungsbegriffs auszuformulieren.⁶⁵

⁶³ Vgl. Bernhard GRÜMME, Auf Sand gebaut? Zur Bedeutung der Denkformen in der Debatte um Reflexionsdefizite in der Religionspädagogik; in: ThG 4 (2004) 266–279.

⁶⁴ Vgl. Reinhold BOSCHKI, Zugänge zum Unzugänglichen. Religionspädagogik nach Auschwitz; in: Otmar FUCHS, u. a. (Hg.), Zugänge zur Erinnerung. Bedingungen anamnetischer Erfahrung. Studien zu einer subjektorientierten Erinnerungsarbeit, Münster 2001, 346–371.

⁶⁵ Vgl. Bernhard GRÜMME, Vom Anderen eröffnete Erfahrung. Der alteritätstheoretische Erfahrungsbegriff als Beitrag zur Debatte um die Pluralismusfähigkeit der Religionsdidaktik; in: RpB 53 (2004) 67–86.

Kirchlichkeit als Lebensprogramm

Der Regens, Theologe und Politiker Christoph Moufang (1817–1890)¹

Zusammenfassung: Im Zusammenhang der äußeren und inneren Erneuerung der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert gehörte Christoph Moufang zu den führenden Persönlichkeiten des ultramontan und neuscholastisch orientierten zweiten Mainzer Kreises. Als Regens und Theologe prägte er 40 Jahre lang das Erscheinungsbild der katholischen Kirche in Deutschland und genoss auch als Kirchen- und Sozialpolitiker seiner Zeit hohes Ansehen.

Abstract: In connection with the exterior and interior renewal of the Catholic Church in the 19th century, Christoph Moufang was one of the leading personalities of the ultramontanistic and neo-scholastically oriented 2nd Mainz Circle. As a rector and theologian, he shaped the image of the Catholic Church in Germany for 40 years and also enjoyed great esteem as a church and social politician during his time.

Schlüsselwörter: Kirchlichkeit, Ultramontanismus, Neuscholastik, Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche vom Staat, soziale Frage.

„Dieses Bistum Mainz ist nicht eine Diözese, die nur eines braven und guten Administrators bedarf, der mit ruhiger Hand die Zügel leitet, sondern, seit dreißig Jahren verwahrlost und verderbt, bedarf sie eines Regenerators, eines Reformators, eines apostolischen Mannes. (...) Alles muss bei uns neu werden: das Kapitel, die Fakultät, der Klerus, das Volk, das Verhältnis zum Staat, zu den Protestanten, zur Schule etc. etc., denn alle Verhältnisse sind korruptiert, nichts ist, wie es sein sollte. (...) Jetzt oder nie muss dem Josephinismus, dem Laxismus, dem Sittenverfall im Klerus und dem Glaubensverfall im Volk und der ganzen seitherigen verkehrten Erziehung und Verwaltung ein Ende gemacht werden, ...!“²

Diese Worte finden sich in einem Brief, den Christoph Moufang am 4. März 1850 an den Münchener Nuntius Carlo Sacconi (1808–1889) schreibt.

Wer ist dieser Christoph Moufang, der – gerade dreiunddreißigjährig – so schnörkellos und ohne ein Blatt vor den Mund zu nehmen seinen Eindruck von der Situation seines Heimatbistums Mainz beschreibt – und der mit die-

¹ Im Folgenden wird der Vortrag wiedergegeben, der als Auftakt der Feierlichkeiten zum zweihundertjährigen Jubiläum des Mainzer Priesterseminars beim Seminarfeiertag am 8. Dezember 2004 gehalten wurde. Der Vortragsstil ist weitgehend beibehalten worden.

² Zitiert nach Josef GÖTTEN, Christoph Moufang. Theologe und Politiker (1817–1890). Eine biographische Darstellung, Mainz 1969, 31 f.

sem Schreiben massiv Einfluss zu nehmen sucht auf die Entscheidung, wer denn zukünftig auf dem Stuhl des hl. Bonifatius die Geschicke der Mainzer Diözese lenken soll? Wer ist dieser Christoph Moufang, dessen Namen man seinerzeit im ganzen katholischen Deutschland kannte, der heute aber weit- hin in Vergessenheit geraten ist?

Eine Antwort auf diese Frage soll in vier Schritten formuliert werden. Am Anfang steht die – relativ ausführliche – Beschäftigung mit den biographischen Grundkoordinaten Christoph Mofangs auf dem Hintergrund der damaligen Zeitverhältnisse. Im Anschluss daran werden im zweiten, dritten und vierten Schritt die zentralen Lebens- und Tätigkeitsfelder Mofangs behandelt, wird also nacheinander ein Blitzlicht auf Mofang als Regens, als Theologe und als Politiker geworfen.

1. Biographischer Grundriss³

Franz *Christoph* Ignaz Mofang wurde am 12. Februar 1817 in Mainz geboren und einen Tag später im Hohen Dom getauft.

Damit ist das 19. Jahrhundert, an dessen Anfang Mofang das Licht der Welt erblickt und an dessen Ende er sterben wird, der prägende Hintergrund, auf dem sein Leben und Wirken verstanden und gewürdigt werden muss.

Das 19. Jahrhundert war ein Jahrhundert des geistigen, gesellschaftlichen und politischen Umbruchs. Aufklärung, französische Revolution und Säkularisation hatten alle Verhältnisse in Deutschland, auch die kirchlichen, grundstürzend verändert.⁴ Die überkommenen kirchlichen Strukturen waren ebenso zerschlagen wie die staatlichen, die alte deutsche Reichskirche hatte ebenso aufgehört zu existieren wie das Heilige Römische Reich Deutscher Nation. Für die Mainzer Verhältnisse bedeutete das: Es gab kein Mainzer Kurfürstentum mehr, aus dem ehrwürdigen Erzstift und einflussreichen Metropolitansitz war schlicht das Bistum Mainz geworden, das zunächst unter Napoleon Suffragan des Erzbistums Mecheln und territorial deckungsgleich mit dem französischen Department Mont Tonnère (Donnersberg) war und dann, nach der Neuordnung durch den Wiener Kongress, als Landesbistum des Großherzogtums Hessen-Darmstadt errichtet und als solches Suffragan des Erzbistums

³ Zu allen biographischen Fragen und Details vgl. neben Heinrich BRÜCK, Dr. Christoph Mofang. Päpstl. Hausprälat, Domcapitular und Regens des Bischöfl. Seminars zu Mainz. Eine Lebensskizze, Mainz 1890 vor allem GÖTTEN, Christoph Mofang (s. Anm. 2) und Martin KLOSE, „Weil es Gott durch die Kirche befiehlt.“ Der Moraltheologe Christoph Mofang (1817–1890) im Spannungsfeld seiner Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der neuscholastischen Moraltheologie, St. Ottilien 2003, 169–210.

⁴ Kenntnisreich und umfassend informiert darüber Thomas NIPPERDEY, Deutsche Geschichte 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat, Broschierte Sonderausgabe, München 1998.

Freiburg wurde.⁵ Was prima facie vielleicht lediglich wie eine organisatorische Neustrukturierung aussieht, wie sie sich im Laufe der Geschichte immer wieder einmal ereignet, reicht in Wirklichkeit viel tiefer: Enteignet, entrechtet, weitgehend vom Staat kontrolliert und innerlich in Auflösung begriffen, gilt es in Deutschland und damit auch im Bistum Mainz, die Kirche nicht nur äußerlich zu reorganisieren, sondern – wesentlich anspruchsvoller – auch von innen her geistlich zu erneuern.

Auf unterschiedlichen Wegen sucht sich die katholische Kirche dieser Herkulesaufgabe zu stellen und sich als geistige wie auch gesellschaftliche Kraft neu ins Gespräch zu bringen. Auf der einen Seite finden sich dabei, vereinfacht gesagt, diejenigen, die sich mit dem Staatskirchentum nicht nur zu arrangieren versuchen, sondern darin auch Chancen für die innere Reform der Kirche erblicken; es sind in der Regel zugleich die, die es unternehmen, Theologie im Dialog mit der Moderne, also in Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie und dem Protestantismus zu betreiben. Für diese Richtung stehen *cum grano salis* die erste Generation der Tübinger⁶, die Schüler und Anhänger von Georg Hermes⁷ und Anton Günther⁸. Auf der anderen Seite finden sich, wiederum vereinfacht gesagt, diejenigen, die in schroffer Opposition zu Staatskirchentum und Moderne für die Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche, für neues kirchliches Selbstbewusstsein und erneuerten kirchlichen Einfluss in der Gesellschaft kämpfen, die, nicht zuletzt aus diesem Grund, auf die schlagkräftige, hierarchie- und papstbetonte Geschlossenheit der Kirche setzen; es sind die, die in der Theologie apologetisch ausgerichtet sind, die Rückkehr zur eigenen scholastischen, 'echt' katholischen Tradition verfechten und gegen die Modernisierer in Kirche und Gesellschaft zu Felde ziehen. Für diese Richtung stehen *cum grano salis* die Ultramonta-

⁵ Vgl. dazu im Einzelnen Friedhelm JÜRGENSMEIER, *Das Bistum Mainz. Von der Römerzeit bis zum II. Vatikanischen Konzil*, Frankfurt/Main 1989, 260–280.

⁶ Vgl. dazu Rudolf REINHARDT, *Die katholisch-theologische Fakultät Tübingen im 19. Jahrhundert. Faktoren und Phasen ihrer Entwicklung*, in: Georg SCHWAIGER (Hg.), *Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1975, 55–87 und Abraham P. KUSTER-MANN, *Die erste Generation der 'Katholischen Tübinger Schule' zwischen Revolution und Restauration*, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 12 (1993) 11–34.

⁷ Zu Hermes und dem Hermesianismus vgl. E. HEGEL, *Georg Hermes (1775–1831)*, in: Heinrich FRIES / Georg SCHWAIGER (Hg.), *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*, Bd. I, München 1975, 303–322 und Hermann H. SCHWEDT, *Georg Hermes (1775–1831), seine Schule und seine wichtigsten Gegner*, in: Emerich CORETH u.a. (Hg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. I, Graz / Wien / Köln 1987, 221–241.

⁸ Zu Günther und dem Güntherianismus vgl. Josef PRITZ, *Anton Günther (1783–1863)*, in: FRIES / SCHWAIGER (Hg.), *Katholische Theologen* (s. Anm. 7) 348–375 und B. OSSWALD, *Anton Günther. Theologisches Denken im Kontext einer Philosophie der Subjektivität*, Paderborn 1990.

nen⁹, deren Programm Herman H. Schwedt als „strengkirchliche“, die päpstliche Autorität betonende Antiaufklärung¹⁰ definiert, und – im Verein mit ihnen – die Neuscholastiker¹¹. Beide Spielarten der kirchlich-theologischen Erneuerung waren nicht selten bis zur Feindschaft einander entgegengesetzt. Zugleich ist für beide eine Verquickung von Kirchenpolitik und Theologie typisch: Wer theologisch ‚Selbstdenker‘¹² ist, profiliert sich kirchenpolitisch kaum als ‚Soldat der Kirche‘¹³ und umgekehrt.

Die Mainzer haben sich in diesem Kräftespiel schon früh positioniert. Im Unterschied zur eher aufgeklärten Richtung der letzten Mainzer Kurfürsten¹⁴ zieht mit dem von Napoleon 1802 zum Bischof bestellten Joseph Ludwig Colmar (1760–1818)¹⁵ ein strikt kirchlicher Geist ins neu gegründete Bistum Mainz ein. Dass dieser strengkirchliche Geist dauerhaft Wurzeln schlagen konnte, rührt nicht zuletzt daher, dass Bischof Colmar für das von ihm 1805 eröffnete Priesterseminar einen Regens einsetzt, der nicht nur wie er Elsässer, sondern ihm zugleich in vieler Hinsicht geistesverwandt ist: Bruno Franz Leopold Liebermann (1759–1844)¹⁶. So wächst unter Regens Liebermann, der zugleich der Dogmatiker des Hauses war, der sog. erste Mainzer Kreis¹⁷ he-

⁹ Zum Ultramontanismus vgl. etwa Klaus SCHATZ, *Vaticanum I* (1869–1870), Bd. 1, Paderborn 1992, 3–87 und Otto WEISS, *Der Ultramontanismus. Grundlagen – Vorgeschichte – Struktur*, in: ZBLG 41 (1978) 821–877.

¹⁰ SCHWEDT, Georg Hermes (s. Anm. 7) 222.

¹¹ Zur Neuscholastik vgl. Heinrich M. SCHMIDINGER, ‚Scholastik‘ und ‚Neuscholastik‘ – Geschichte zweier Begriffe, in: CORETH u. a. (Hg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. II, Graz / Wien / Köln 1988, 23–53 und Peter WALTER, *Neuscholastik, Neothomismus*, in LThK³ Bd. 7, 779–782.

¹² „In dem Wort vom ‚Selbstdenken‘“, so Christoph KELLER, *Das Theologische in der Moraltheologie. Eine Untersuchung historischer Modelle aus der Zeit des Deutschen Idealismus*, Göttingen 1976, „spiegelt sich, wie in nur wenigen anderen noch, das Selbstverständnis der Aufklärung wieder, ihr Wollen und Streben, ihre Größe und ihre Grenze.“ (211)

¹³ Bernhard WELTE, *Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert*, in: DERS., *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg 1965, 380–409 charakterisiert Joseph Kleutgen SJ, die Galionsfigur der Neuscholastik im deutschen Sprachbereich, mit Blick auf das Titelblatt seiner mehrbändigen *Theologie der Vorzeit* wie folgt: „Der Jesuit, der Soldat der Kirche, tritt hervor, der freie Selbstdenker des Christentums zurück.“ (398)

¹⁴ Über den Einfluss der Aufklärung auf die Regierung der Mainzer Kurfürsten in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts vgl. JÜRGENSMEIER, *Bistum Mainz* (s. Anm. 5) 240–259.

¹⁵ Zu Colmar vgl. Anton BRÜCK, *Colmar, Joseph Ludwig* (1760–1818), in: Erwin GATZ (Hg.), *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945*, Berlin 1983, 103–105.

¹⁶ Zu Liebermann vgl. J. GUERBER, *Bruno Franz Leopold Liebermann*, Freiburg 1880 und Rudolf FISCHER-WOLLPERT, *Das Seminar. Die Regenten*, in: *Bischöfliches Priesterseminar Mainz* (Hg.), Augustinerstraße 34, Eltville 1980, 264–272, hier 264.

¹⁷ Zur ersten Mainzer Theologenschule vgl. G. KRÜGER, *Der Mainzer Kreis und die katholische Bewegung*, in: PrJ 148 (1912), 395–414 und Ludwig LENHART, *Die erste Mainzer Theologenschule des 19. Jahrhunderts* (1805–1830), Mainz 1956.

ran, der, in bewusster Distanzierung von Aufklärung und Zeitgeist, dezidiert katholisch sein will, schon früh auf die traditionelle Scholastik rekurriert, sich ultramontan ausrichtet und gegen ein die Freiheit der Kirche einschränkendes Staatskirchentum opponiert. Zu den bedeutendsten Repräsentanten dieses ersten Mainzer Kreises gehörten der Elsässer Andreas Räß (1794–1887)¹⁸, seit 1842 Bischof von Straßburg, der Lothringer Nikolaus Weis (1796–1869)¹⁹, ebenfalls seit 1842 Bischof von Speyer, der Pfälzer Johannes Geissel (1796–1864)²⁰, seit 1841/45 Kardinal-Erzbischof von Köln, und der Rheinländer Heinrich Klee (1800–1840)²¹, seit 1824 Professor für Dogmatik und Exegese zunächst in Mainz, dann seit 1829 in Bonn und ab 1839 als Nachfolger von Johann Adam Möhler (1796–1838) in München. Im Laufe des 19. Jahrhunderts entwickelte sich diese Mainzer Schule immer mehr zum Begriff von Ultramontanismus und Neuscholastik.

In diese Mainzer Schule wächst Christoph Moufang gewissermaßen von klein auf hinein, um dann in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zusammen mit dem Dogmatiker und späteren Mainzer Domdekan Johann Baptist Heinrich (1816–1891)²² und dem Philosophen und nachmaligen Mainzer Bischof Paul Leopold Haffner (1829–1899)²³ als Exponent und Kerngestalt des sog. zweiten Mainzer Kreises²⁴ zu gelten. Quasi hineingeboren wird Moufang in diese Mainzer Schule zum einen, weil seine Eltern, wie es bei Moufangs erstem Biograph, Heinrich Brück, heißt, „der katholischen Kirche mit ganzer Seele“²⁵ ergeben waren. Ungleich wichtiger ist aber hier die Tatsache, dass Moufangs Onkel, der Bruder seiner Mutter, Adam Franz Lennig (1803–

¹⁸ Über Räß vgl. Erwin GATZ, Räß, Andreas (1794–1887), in: DERS. (Hg.), *Die Bischöfe* (s. Anm. 15) 584–590.

¹⁹ Über Weis vgl. L. LITZENBURGER, Weis, Nikolaus von (1796–1869), in: GATZ (Hg.), *Die Bischöfe* (s. Anm. 15) 801–803.

²⁰ Über Geissel vgl. E. HEGEL, Geissel, Johannes von (1796–1864), in: GATZ (Hg.), *Die Bischöfe* (s. Anm. 15) 239–244.

²¹ Über Klee vgl. Juan ULACIA, Heinrich Klee (1800–1840), in: FRIES / SCHWAIGER (Hg.), *Katholische Theologen* (s. Anm. 7) 376–399.

²² Zu Heinrich vgl. Ludwig Freiherr VON PASTOR, *Der Mainzer Domdekan Dr. Joh. Bapt. Heinrich (1816–1891). Ein Lebensbild nach originalen Quellen und persönlichen Erinnerungen*, Freiburg 1925 und Peter WALTER, *Johann Baptist Heinrich (1816–1891). Ein Mainzer Theologe im Spannungsfeld seiner Epoche*, in: AMRhKG 44 (1992) 201–215.

²³ Zu Haffner vgl. Ludwig LENHART, *Dr. Paul Leopold Haffner (1829–1899). Der schwäbische Philosoph auf dem Mainzer Bischofsstuhl (1886–1899)*, in: *Jahrbuch für das Bistum Mainz* 8 (1958/60) 11–117.

²⁴ LENHART spricht mit Blick auf Moufang, Heinrich und Haffner immer wieder von den „Mainzer Dioskuren“ oder vom „Mainzer Dreigestirn“. Zur zweiten Mainzer Schule vgl. LENHART, *Das Mainzer Priesterseminar als Brücke von der alten zur neuen Universität (1804–1946)*, Mainz 1947, 16–32 und 48.

²⁵ Heinrich BRÜCK, Moufang (s. Anm. 3) 3.

1866)²⁶, in seiner Person so etwas wie die Brücke von dem ersten zum zweiten Mainzer Kreis war.

Lennig war selbst Alumnus des Mainzer Priesterseminars gewesen und in die Lehre der Großen des ersten Mainzer Kreises gegangen. Nach seinem Studium bei Liebermann, Räß, Weis und Klee und einem längeren Auslandsaufenthalt in Paris und Rom war Lennig zunächst Lehrer am bischöflichen Gymnasium in Mainz. Nach einem Zerwürfnis mit dem Mainzer Bischof Joseph Vitus Burg (1768–1833)²⁷, dem er eine viel zu staatsfreundliche Haltung vorwarf, ging Lennig für einige Zeit nach Bonn zu seinem Freund Heinrich Klee, ehe er 1832 zunächst Pfarrer in Gaulsheim bei Bingen und dann 1839 Pfarrer in Seligenstadt wurde. In all diesen Jahren knüpfte Lennig im In- und Ausland ein engmaschiges Netz zu Gleichgesinnten, sodass er über weitgespannte Beziehungen verfügte, wozu nicht zuletzt auch beste Kontakte nach Rom und zu den Nuntien gehörten.²⁸ Mitten in den Wirren um den Deutschkatholizismus wurde der ebenso energische wie strengkirchliche Lennig vom Mainzer Bischof Petrus Leopold Kaiser (1788–1848)²⁹ in die Bistumsleitung und ins Domkapitel berufen. Nun wiederum in Mainz, wird Lennig um die Jahrhundertmitte zum kraftvollen Zentrum der Mainzer Schule. Unter den Fittichen seines geistlichen Onkels Adam Franz Lennig wächst Moufang heran.

Seit 1826 besucht er zunächst das von Bischof Colmar gegründete Gymnasium, ehe er 1829 an das staatliche großherzogliche Gymnasium in Mainz wechselt, das er am 18. April 1834 mit einem ausgezeichneten Abiturzeugnis verlässt. Noch im selben Monat nimmt der erst Siebzehnjährige in Bonn sein Studium auf. Zuerst für Medizin eingeschrieben, wechselt Moufang nach einer Art Berufungserlebnis schon nach zwei Semestern zur Theologie. Heinrich Klee sorgt nicht nur dafür, dass der Neffe seines Freundes Lennig im Hause von Carl Joseph Windischmann (1775–1839)³⁰, einem strikt antihermesianisch eingestellten Ultramontanen, unterkommt; Heinrich Klee, dessen Person und Werk sein Biograph Franz Sausen mit ‚strikt Kirchlichkeit‘ charakterisiert³¹, wird in diesen Bonner Jahren auch zu Moufangs wissenschaft-

²⁶ Über Lennig vgl. Anton BRÜCK, Lennig, Adam Franz (1803–1866), in: GATZ (Hg.), *Die Bischöfe* (s. Anm. 15) 443 und Heinrich BRÜCK, Adam Franz Lennig, Generalvicar und Domdecan von Mainz, in seinem Leben und Wirken, Mainz 1870.

Zur Brückenfunktion Lennigs zwischen erster und zweiter Mainzer Schule vgl. LENHART, *Die erste Mainzer Theologenschule* (s. Anm. 17) 94f.

²⁷ Über Burg vgl. Anton BRÜCK, Burg, Joseph Vitus (1768–1833), in: GATZ (Hg.), *Die Bischöfe* (s. Anm. 15) 85–87.

²⁸ Vgl. Heinrich BRÜCK, Lennig (s. Anm. 26) 303ff.

²⁹ Zu Kaiser vgl. J. G. WELLER, Bischof Peter Leopold Kaiser (1788–1848). Der Weg der katholischen Kirche im Großherzogtum Hessen-Darmstadt aus der Subordination bis zum Durchbruch eines strengkirchlichen Katholizismus, Bamberg 1970.

³⁰ Zu Windischmann vgl. A. DYROFF, Carl J. Windischmann und sein Kreis, Köln 1916.

³¹ Vgl. Franz SAUSEN, Lebensabriß des Verfassers, in: Heinrich KLEE, *Katholische Dogmatik*, Bd. I, Mainz 1844, XXIII–XLIII, XXX.

lichem Lehrer schlechthin und zu seinem väterlichem Freund. Im WS 1837/38 wechselt Moufang den Studienort und geht nach München. Wieder ist es Heinrich Klee, der ihm nicht nur die Ermahnung mitgibt, „ein ächter katholischer Christ, Deines Vaters und Deines Lehrers würdig“³² zu sein, sondern der ihm auch die Türen zu dem, den Mainzern geistesverwandten Zentrum der Münchener katholischen Bewegung um Joseph Görres (1776–1848)³³ öffnet. So kommt es, dass Moufang im Hause von George Phillips (1804–1872)³⁴ logiert, dem, wie Hermann Josef Pottmeyer urteilt, „einflussreichsten Verfechter des Primates und der Unfehlbarkeit des Papstes“³⁵, und dass er regelmäßig im Görreskreis verkehrt. Aus den Münchener Tagen datiert auch Moufangs Bekanntschaft mit Ignaz Döllinger (1799–1890)³⁶, dem er zeit lebens, auch nach dessen Exkommunikation im Gefolge des Ersten Vatikanischen Konzils, eine gewisse Verehrung entgegenbringt und für dessen Rekonkiliation er sich später tatkräftig, wenn auch erfolglos einsetzt.

1839 absolviert Moufang an der hessen-darmstädtischen Landesuniversität Gießen die vorgeschriebenen Abschlussexamina mit dem Prädikat „ausgezeichnet in allen theologischen Disziplinen“³⁷. Im selben Jahr noch wird er zum Priester geweiht; die Primizpredigt einen Tag später hält sein geistlicher Onkel Adam Franz Lennig.

In dem Glückwunschschreiben, das Heinrich Klee Moufang zur Priesterweihe sendet, finden sich auch diese Worte: „Eines lege ich dir ans Herz, festes Anschließen an deinen frommen Oheim, begib dich ganz unter seine Flügel und lerne durch Gehorsam selbständig sein! Thue nach seinem Willen, damit dein Wille reif und gediegen werde!“³⁸ Ganz im Sinne dieser Wünsche wird Moufang zunächst Kaplan bei seinem Onkel in Seligenstadt. Hier lernt er, was es heißt, ein „Pfarrer nach dem Geiste der Kirche“³⁹ zu sein, Seelsorge

³² Zitiert nach Heinrich BRÜCK, Moufang (s. Anm. 3) 6.

³³ Über Görres vgl. Rudolf MORSEY, Joseph Görres (1776–1848), in: Jürgen ARETZ u. a. (Hg.), *Zeitgeschichte in Lebensbildern*, Bd. 3, Mainz 1979, 26–35.

³⁴ Über Phillips vgl. J. NEUMANN, George Phillips (1804–1872), in: FRIES / SCHWAIGER (Hg.), *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*, Bd. 2, München 1975, 293–317.

³⁵ Hermann Josef POTTMEYER, *Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts*, Mainz 1975, 152.

³⁶ Über Döllinger vgl. Georg DENZLER / Erich L. GRASMÜCK (Hg.), *Geschichtlichkeit und Glaube. Gedenkschrift zum 100. Todestag Ignaz von Döllingers (1799–1890)*, München 1990 und Franz Xaver BISCHOF, *Theologie und Geschichte. Ignaz von Döllinger (1799–1890) in der zweiten Hälfte seines Lebens. Ein Beitrag zu seiner Biographie*, Stuttgart / Berlin / Köln 1997.

³⁷ Zitiert nach Uwe SCHARFENECKER, *Die katholisch-theologische Fakultät Gießen (1830–1859). Ereignisse, Strukturen, Personen*, Paderborn / München / Wien / Zürich 1998, 644.

³⁸ Zitiert nach Heinrich BRÜCK, Moufang (s. Anm. 3) 7.

³⁹ Heinrich BRÜCK, Lennig (s. Anm. 26) 55.

„ganz den kirchlichen Anordnungen entsprechend“⁴⁰ zu betreiben. Nach vier Jahren wird der junge Kaplan versetzt und zum Pfarrverwalter von Bensheim bestimmt, doch schon ein Jahr später – nicht zuletzt auf Betreiben von Lennig – nach Mainz gerufen, wo er zuerst kurzzeitig Pfarrverwalter von St. Quintin wird, dann aber ab 1845 als Religionslehrer am großherzoglichen Gymnasium und am Lehrerinnenseminar des Institutes der Englischen Fräulein wirkt.

Kaum in Mainz, arbeiten Onkel und Neffe wieder eng im strikt kirchlichen Sinn für die katholische Sache zusammen. Gemeinsam bekämpfen sie den Deutschkatholizismus, gemeinsam nutzen sie die Revolution von 1848 zur Gründung des ersten ‚Piusvereins für religiöse Freiheit‘, stehen also Pate bei der Geburt des deutschen Vereinskatholizismus und des damit eng verwobenen politischen Katholizismus.⁴¹ Für die folgenden Jahrzehnte wird Moufang auf nahezu allen Katholikentreffen anwesend sein und als „faszinierender Volksredner“⁴² und „fesselnder, mitreißender Prediger“⁴³ großen Einfluss ausüben. Gemeinsam verhindern Lennig und Moufang zusammen mit Heinrich, der inzwischen dazu gestoßen war, aber auch die Wahl des Gießener Dogmatikprofessors Leopold Schmid (1808–1869)⁴⁴ zum Nachfolger von Petrus Leopold Kaiser als Bischof von Mainz.⁴⁵ Anstelle von Schmid, der Lennig, Moufang und Heinrich als viel zu liberal, als viel zu – wie man sagte – ‚verhirscht‘⁴⁶ gilt, setzt man gegen nicht unerhebliche Widerstände den westfälischen Adeligen und Berliner Propst Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811–1877)⁴⁷ durch. Auch wenn die nun folgende, fast dreißigjährige

⁴⁰ Ebd. 75.

⁴¹ Zum kirchlichen Aufbruch im revolutionären Deutschland der Jahre 1848/49 vgl. Wolfgang HARDTWIG, Die Kirchen in der Revolution 1848/49. Religiös-politische Mobilisierung und Parteienbildung, in: DERS. (Hg.), Revolution in Deutschland und Europa 1848/49, Göttingen 1998, 79–108 und Hubert WOLF, Freiheit, 1848er Revolution und katholische Kirche. Eine kirchenhistorische Verortung, in: DERS. (Hg.), Freiheit und Katholizismus, Beiträge aus Exegese, Kirchengeschichte und Fundamentaltheologie, Ostfildern 1999, 39–69. Vgl. auch LENHART (Hg.), Idee, Gestalt und Gestalter des ersten deutschen Katholikentages in Mainz 1848. Ein Gedenkbuch zum Zentenar-Katholikentag 1948, Mainz 1948.

⁴² GÖTTEN, Christoph Moufang (s. Anm. 2) 61.

⁴³ Georg MAY, Christoph Moufang (1817–1890), in: AMRhKG 22 (1970) 227–236, 230.

⁴⁴ Über Schmid vgl. SCHARFENECKER, Fakultät Gießen (s. Anm. 37) 565–586.

⁴⁵ Zur verhinderten Bischofswahl von Leopold Schmid vgl. ebd. 233–310. Aus der älteren Literatur vgl. zum Thema H. STUMM, Zwei gescheiterte Kandidaturen für den Mainzer Bischofsstuhl im 19. Jahrhundert. II. Die Kandidatur des Gießener Universitätsprofessors Leopold Schmid, in: Jahrbuch für das Bistum Mainz 4 (1949) 171–187.

⁴⁶ Mit dem Ausdruck ‚verhirschen‘ bezieht man sich auf den Freiburger Moraltheologen Johann Baptist Hirscher (1788–1865), der als ausgesprochener Vertreter der reformorientierten Linie der ‚Tübinger‘ galt und deshalb in den Augen von Ultramontanen und Neuscholastikern verdächtig, weil zu wenig kirchlich und orthodox erschien.

⁴⁷ Zu Ketteler vgl. Erwin GATZ, Ketteler, Wilhelm Emmanuel Freiherr von (1811–1877), in: DERS. (Hg.), Die Bischöfe (s. Anm. 15) 376–380 und Erwin ISELOH, Wilhelm Emmanu-

Zusammenarbeit mit Bischof Ketteler nicht immer konfliktfrei war, findet er doch im zweiten Mainzer Kreis zeitlebens entscheidenden Rückhalt, werden Lennig, Moufang, Heinrich und später auch Haffner seine engsten Mitarbeiter.

Dementsprechend kann es kaum verwundern, dass Bischof Ketteler Moufang 1851 zum Regens des eben erst auch als philosophisch-theologische Hochschule wieder errichteten Mainzer Priesterseminars bestimmt. 1830 hatte die hessen-darmstädtische Landesregierung die Hochschule im Mainzer Priesterseminar geschlossen, eine katholisch-theologische Fakultät an der Landesuniversität Gießen errichtet und es jedem zukünftigen Priester der Mainzer Diözese zur Pflicht gemacht, dort Studium und Examina zu absolvieren.⁴⁸ Kaum im Amt hatte Bischof Ketteler handstreichartig und ohne die Landesregierung zu fragen das Mainzer Seminar wieder als volle Priesterausbildungsanstalt restituiert und Moufang mit dem Regentenamt, das, wie er selbst schreibt, „gewiss das wichtigste (Amt) in der ganzen Diözese“⁴⁹ ist, betraut. Zugleich wird dem neuen Regens von Bischof Ketteler auch die Seminarprofessur für Moraltheologie und Pastoraltheologie übertragen. Beide Aufgabenbereiche nimmt Moufang bis zu seinem Lebensende fast vierzig Jahre lang wahr, ausgenommen die Kulturkampfbahre von 1877 bis 1887, wo das Mainzer Seminar aufgrund der Kulturkampfgesetzgebung geschlossen war.

Moufangs Tätigkeit im Mainzer Priesterseminar bleibt nicht sein einziges Aufgabenfeld. Nicht nur, dass er 1854 ins Mainzer Domkapitel berufen und Mitglied des wirklichen geistlichen Rates wird, er gibt auch – zusammen mit seinem Freund Heinrich – seit 1850 den ‚Katholik‘ heraus, die, nach dem Urteil von Peter Walter, „führende ultramontane Zeitschrift“⁵⁰ in Deutschland, ist doch ihr Standpunkt der, wie Zeitgenossen urteilen, „einer unbedingt vollkommenen Hingabe an die Kirche“⁵¹.

Überdies ist Moufang auf Vorschlag seines Bischofs von Dezember 1868 bis Juni 1869 als Konsultor zur Vorbereitung des Ersten Vatikanischen Konzils in Rom.⁵² Hier ist er als Referent für das Ausbildungswesen der kirchen-

el von Ketteler, in: Martin GRESCHAT (Hg.), *Gestalten der Kirchengeschichte*, Bd. 9,2, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1985, 87–101.

⁴⁸ Zum Streit um die katholisch-theologische Fakultät an der Landesuniversität Gießen vgl. FISCHER-WOLLPERT, Mainz und Gießen. Die katholisch-theologische Fakultät (1830–1851) in Gießen – eine Kraftprobe zwischen Staat und Kirche, in: Bernhard JENDOREFF u. a. (Hg.), *Theologie im Kontext der Geschichte der Alma Mater Ludoviciana*, Gießen 1983, 77–109 und Uwe SCHARFENECKER, *Fakultät Gießen* (s. Anm. 37).

⁴⁹ Aus der bischöflichen Ernennungsurkunde, zitiert nach GÖTTEN, Christoph Moufang (s. Anm. 2) 34.

⁵⁰ WALTER, Johann Baptist Heinrich (s. Anm. 22) 205.

⁵¹ Heinrich BRÜCK, Rückblick auf die Geschichte unserer Zeitschrift. Beim Beginne ihres fünfzigsten Jahrganges, in: *Katholik* 50 (1870/1) 1–18, 18.

⁵² Zu Moufangs mehrmonatigem Romaufenthalt als Konsultor vgl. LENHART, Regens Moufang und das Vaticanum, in: *Jahrbuch für das Bistum Mainz* 5 (1950) 400–441 sowie

politischen Kommission zugeteilt, die unter dem Vorsitz des ihm befreundeten Karl August Kardinal Graf von Reisach (1800–1869)⁵³ tagt. Keines der von Moufang innerhalb dieser Kommission ausgearbeiteten Voten erreicht allerdings die Konzilsaula, da mit dem Tod von Graf Reisach noch vor Beginn des Konzils die Arbeiten der Kommission nicht weitergeführt werden. Wichtiger vielleicht als seine offizielle Tätigkeit als Konsultor in diesen römischen Monaten ist Moufangs Zusammentreffen mit dem Erzbischof von Westminster, Henry Edward Manning (1808–1892)⁵⁴, der als einer der engagiertesten Befürworter einer Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit galt. Im Zuge einer Reihe privat geführter Gespräche zeigt sich Moufang in der Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit zwar durchaus mit Manning einig, was die Sache selbst betrifft, zweifelt aber, anders als Manning, an der Opportunität einer Dogmatisierung zum damaligen Zeitpunkt. Seine diesbezüglichen Argumente legt der Mainzer Regens schriftlich nieder und sendet sie Bischof Ketteler⁵⁵, der sich – nach allem, was man weiß – in seiner eigenen Position zu dieser Frage davon beeinflussen lässt.⁵⁶

Während all dieser Jahre, in denen Moufang als Regens, Professor, Domkapitular und Herausgeber des *Katholik* für die Kirche nach innen tätig ist, setzt er sich zugleich für sie als Politiker auch mit aller Kraft nach außen ein. Ein paar Stichworte mögen in diesem Zusammenhang genügen: 1862 gründet Moufang mit anderen die Großdeutsche Partei, im Dezember desselben Jahres beruft ihn Bischof Ketteler zu seinem ständigen Vertreter in der Ersten Kammer, dem Oberhaus der hessen-darmstädtischen Landstände, seit 1871 gehört er bis zu seinem Tod, also während der ganzen Zeit des Kulturkampfes, fast ununterbrochen dem Deutschen Reichstag und dort der Zentrumsfraktion an.

Als Bischof Ketteler 1877 auf der Rückreise von Rom stirbt, wählt das Domkapitel Christoph Moufang zum Kapitularvikar. Da ihm aber die hess-

DERS., Moufangs Briefwechsel mit Bischof Ketteler und Domdekan Heinrich aus der Zeit seines römischen Aufenthaltes zur Vorbereitung des Vaticanischen Konzils, in: AMRhKG 3 (1951) 323–354 und DERS., Regens Moufang von Mainz als Konsultor zur Vorbereitung des Vaticanums im Lichte seines römischen Tagebuchs, in: AMRhKG 9 (1957) 227–255.

⁵³ Über Reisach vgl. A. ZEIS, Reisach, Karl August Graf von (1800–1869), in: GATZ (Hg.), *Die Bischöfe* (s. Anm. 15) 603–606.

⁵⁴ Zu Manning vgl. K. G. ROBBINS, Henry Edward Manning, in: GRESCHAT (Hg.), *Gestalten* (s. Anm. 47) 7–19.

⁵⁵ Moufangs Argumentation für die Inopportunität einer Infallibilitätsdefinition besteht einmal aus einer zwölf Gründe umfassenden Erklärung und zum anderen aus seiner Antwort auf Erzbischof Manning, der seinerseits in fünfzehn Punkten Argumente für die Notwendigkeit einer Definition zusammengestellt hatte. Beide in lateinischer Sprache gehaltenen Texte finden sich bei LENHART, Regens Moufang und das Vaticanum (s. Anm. 52) 420–425.

⁵⁶ Vgl. dazu Karl Josef RIVINIUS, Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler und die Infallibilität des Papstes. Ein Beitrag zur Unfehlbarkeitsdiskussion auf dem Ersten Vatikanischen Konzil, Bern/Frankfurt 1976, 145f.

sen-darmstädtische Landesregierung die staatliche Anerkennung versagt, weil er sich weigert, die entsprechende Kulturkampfgesetzgebung im Großherzogtum zu akzeptieren, der Papst andererseits die Wahl bestätigt und in ihm den rechtmäßigen Kapitularvikar sieht, kommt es dazu, dass Moufang zwar der kirchlich, aber nicht staatlich anerkannte Bistumsverweser ist. Diese undankbare Aufgabe musste Moufang unter den Bedingungen des Kulturkampfes neun Jahre lang ausüben, ehe er die Leitungsverantwortung 1886 wieder in die Hände eines Bischofs, seines bisherigen Kollegen am Mainzer Priesterseminar, Paul Leopold Haffner, legen konnte.⁵⁷

Die verbleibenden vier Jahre bis zu seinem Tod stehen unter dem Zeichen zunehmender Altersbeschwerden und Hinfälligkeit. Zwar wird Moufang vom neuen Bischof Haffner wieder in sein Regentenamt und in seine Professur eingesetzt, aber seine Schaffenskraft ist verbraucht, seine Gesundheit angegriffen. Schon 1887 kommt es zum ersten Schlaganfall, 1888 verschlimmert sich sein Gesundheitszustand rapide. Sein goldenes Priesterjubiläum kann Moufang Ende 1889 nur mehr im kleinsten Kreis feiern; wenige Wochen danach, am 27. Februar 1890, stirbt der greise Mainzer Regens.

Der biographische Grundriss hat die drei zentralen Lebens- und Tätigkeitsbereiche von Christoph Moufang schon bezeichnet: Moufang war Regens, Theologe und Politiker. Beginnen wir mit einem Blick auf den Regens Christoph Moufang.

2. Der Regens Christoph Moufang

Moufang gehört in der seinerzeit heftig umkämpften Frage nach der rechten Priesterausbildung zu denjenigen, die überzeugte Anhänger der tridentinischen Seminausbildung waren und dem Theologiestudium an staatlichen Universitäten ebenso kritisch wie skeptisch gegenüberstanden.⁵⁸ Ausschlaggebend für diese in nicht wenigen Vorträgen und Aufsätzen energisch vortragene Option war für den Mainzer Regens zunächst einmal die diesbezügliche Entscheidung der Kirche.

⁵⁷ Zu diesen Vorgängen vgl. im Einzelnen LENHART, Moufangs Ablehnung als Kapitularvikar durch den hessischen Staat und die dadurch verursachte Mainzer Sedisvakanz von 1877 bis 1886, in: AMRhKG 19 (1967) 157–191.

⁵⁸ „Ein grundlegender Differenzpunkt“, so erläutert SCHATZ, Vaticanum I (s. Anm. 9) den kontrovers diskutierte Sachverhalt, „betraf die theologische und sonstige Bildung. Für die ultramontane Richtung lag die Option überwiegend auf einer in sich homogenen kirchlichen und staatsfreien Bildung, während für die Gegenseite die Präsenz der Katholiken an den paritätischen Universitäten das Ideal darstellte. Zum Teil, freilich nicht unterschiedslos, manifestierte sich dieser Gegensatz für die Priesterausbildung in der Alternative ‚Seminar-system‘ oder ‚Universitätsbildung‘.“ (57) Vgl. zum Ganzen auch WOLF, Priesterausbildung zwischen Universität und Seminar. Zur Auslegungsgeschichte des Trienter Seminardekrets, in: RQ 88 (1993) 218–236.

„Die Kirche hat sich“, so Moufang 1869 in einem Artikel im ‚Katholik‘, „auf dem Concil von Trient für die Seminarien ausgesprochen, und die katholische Moral lehrt uns, dass Zucht und Übung den Charakter bildet und die Leidenschaft überwindet.“⁵⁹ Aber nicht nur die kirchliche Anordnung spricht entschieden für das tridentinische Seminar als Ausbildungsstätte für den Klerus, Moufangs Priesterbild fordert geradezu eine Priesterausbildung, wo Lehre und Leben unter einem Dach stattfinden, gewissermaßen aus einem kirchlichen Geist konzipiert sind.

Das Bild, das Moufang vom Priester hat, ist in Anknüpfung an Bischof Colmar, dessen am Tridentinum orientierte Seminarstatuten Bischof Ketteler wieder in Kraft gesetzt hatte, das des guten Hirten, der nach dem Beispiel Christi seine ihm anvertraute Herde weidet. Von daher erfüllt der Priester, wie Moufang in seiner Pastoraltheologievorlesung die zukünftigen Priester lehrt, „den erhabensten Beruf ..., den es auf Erden geben kann“⁶⁰.

Was das näherhin bedeutet, führt der Mainzer Regens beispielsweise 1866 in einer Predigt aus. Hier heißt es, der Priester ist „ein Stellvertreter Christi“⁶¹, der, von der Kirche bevollmächtigt und in ihrem Dienst und Auftrag, „ein vierfaches Gnadenamt“⁶² ausübt. Er ist „ein Lehrer der Wahrheit, nicht durch seine Wissenschaft, sondern durch die Kraft seines Priesterthums“⁶³. Ob in der Schule die Kinder, auf der Kanzel die Gemeinde, im Beichtstuhl den Sünder oder im Gespräch „jeden, der nach der göttlichen Wahrheit“ verlangt – immer gilt ohne Vorbehalt, dass die Lehre des Priesters „die Lehre Jesu Christi ist“⁶⁴. Der Priester ist aber auch der, der die Sünden nachlässt – das ist sein zweites Gnadenamt. Diese Vollmacht hat der Priester „wirklich von Gott“⁶⁵, insofern er „vom rechtmäßigen Bischofe geweiht und gesendet ist“⁶⁶.

Da der Priester Stellvertreter Christi ist, „kann ... von ihm gesagt werden, was die heilige Schrift von Jesus sagt: es geht eine Kraft des Segens von ihm aus“⁶⁷. Darin besteht das dritte Gnadenamt des Priesters, dass „seine geweihten Hände ... die Schätze der Kirche und die Fülle der Gnaden“⁶⁸ über die

⁵⁹ MOUFANG, Der ‚Romanismus‘ und die ‚Mainzer‘, in: Katholik 49 (1869/1) 82–101, 95.

⁶⁰ Mitschrift „Pastoral, nach der Vorlesung des Herrn Regens Dr. Moufang“ von Alumnus W. Moser, Seite 3, in: Martinusbibliothek Mainz, Handschriftenabteilung (Handschrift ohne Signatur).

⁶¹ MOUFANG, Predigt bei der Feier des fünfzigjährigen Pfarrjubiläums des Hochwürdigsten Herrn Johann Peter Merz, Mainz 1866, 9.

⁶² Ebd. 10.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Ebd. 11.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Ebd. 13.

⁶⁸ Ebd.

Menschen ausgießen. Das vierte Gnadenamt des Priesters sieht Moufang darin, dass er das „allerheiligste Messopfer“⁶⁹ darbringt. Hier steht er am höchsten, hier „ist er ... ein Mittler zwischen Gott und den Menschen“⁷⁰.

Wenn der Priester durch sein hehres, übernatürliches Amt so aus den ihm anvertrauten Menschen herausgehoben ist, sind ihm die Gläubigen nicht nur „heilige Ehrfurcht“⁷¹ schuldig, sondern der Priester selbst schuldet seinem Amt in jeder Hinsicht Frömmigkeit, Tugendhaftigkeit und Kirchlichkeit, mit einem Wort ein heiligmäßiges Leben. In diesem Sinn gilt Moufang der Priester, wie er auf einem Katholikentreffen 1850 ausführt, als „das belehrendste“ Beispiel, „was es gibt, für das katholische Volk“⁷².

Für ein solches Priesterideal braucht es nun, wenn man es auch nur halbwegs verwirklichen können soll, eine entsprechende Ausbildung, besser noch: eine Erziehung – und die garantiert für Moufang eben nur das tridentinische Vollseminar. Nur hier „unter den Augen des Bischofs“⁷³ kann die Berufung, die Eignung und der Eifer der Alumnen mit größter Sorgfalt geprüft werden. Nur hier können die Priesterkandidaten „zu einer tadellosen Lebensführung, zu Gebetseifer, zum Sakramentenempfang, zur Verehrung der Allerseligsten Jungfrau Maria sowie zu den anderen, einem Kleriker ziemenden Tugenden hingeführt werden“⁷⁴.

Kurzum: Priester brauchen für Moufang nicht Wissenschaftler und Gelehrte zu sein, sondern sie sollen Seelsorger und Pfarrer sein, und deshalb ist für die Alumnen eine besondere Erziehungsweise nötig, die in erster Linie vor Verweltlichung und Lauheit bewahrt, zur Entsagung bereit macht, mit Liebe zur Frömmigkeit erfüllt und in klerikal-kirchlichen Geist einübt. Nirgendwo kann für den Mainzer Regens das Priestersein besser eingeübt werden als im tridentinischen Seminar, das die Alumnen aus ihrer normalen Umwelt herausnimmt und in eine in sich geschlossene, kirchliche, von modernen Strömungen unberührte Welt versetzt, eine Welt, wo Studium, Gottesdienst und Gemeinschaftsleben eine Einheit bilden, wo alle, Hausleitung und Professoren, am gleichen kirchlichen Strang ziehen und der Alltag bis in die Einzelheiten unter ständiger Aufsicht genau geregelt ist.

In diesem Sinn steht Moufang dem Mainzer Seminar nicht nur als Regens

⁶⁹ Ebd. 14.

⁷⁰ Ebd. 15.

⁷¹ Ebd.

⁷² Verhandlungen der vierten General-Versammlung des katholischen Vereines Deutschlands am 24. 25. 26. und 27. September 1850 zu Linz. Amtlicher Bericht, Linz 1850, 214–217, hier 215.

⁷³ MOUFANG, Zwölf Jahre einer theologischen Fakultät, in: *Katholik* 43 (1863/1) 540–555, 549.

⁷⁴ MOUFANG, Vorschläge zur Erneuerung des Lebens in Klerus und Volk, in: KETTELER, Sämtliche Werke und Briefe. Im Auftrag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz herausgegeben von E. Iserloh, Bd. I,5, Mainz 1985, 334–347, 335.

vor, lehrt er hier nicht nur als Professor, sondern übt zeitlebens zugleich auch das Amt des Spirituals aus, hält also in der Regel selbst die täglichen Betrachtungen, wöchentlichen Exhorten und jährlichen Exerzitien, die das geistlich-kirchliche Rückgrat der Priestererziehung bildeten.

Selbst von beispielhaftem Lebenswandel und mit dem sprichwörtlichen Mainzer Humor und Witz gesegnet, galt Moufang bald – so das Urteil eines seiner früheren Alumnus – als „der Mittelpunkt und die Seele“⁷⁵ des ganzen Priesterseminars; und Moufang selbst bekennt 1868 in einem Brief an Bischof Ketteler, dass er als Regens seinen „Lebensberuf“⁷⁶ gefunden habe. So wurde mit einem von seiner Sache überzeugten und von seinem Naturell her begeisterten Regens an der Spitze das Mainzer Priesterseminar schnell zu einer Musterstätte kirchlicher christkatholischer Priesterbildung⁷⁷ und Moufang zu dem Regens, der im 19. Jahrhundert, nach Liebermann, wohl die meisten Priester nicht nur der Mainzer Diözese entscheidend und nachhaltig in diesem Sinn geprägt hat.⁷⁸

„Als Regens und Professor der Theologie“, so resümiert Josef Götten den langjährigen Dienst im Mainzer Seminar, „hatte sich Moufang in der Tat ungewöhnliche Verdienste um die Heranbildung eines kirchlich treuen und seeleneifrigen Klerus erworben.“⁷⁹

3. Der Theologe Christoph Moufang

Der Schweizer Theologieprofessor Portmann würdigt seinen ehemaligen Regens und Lehrer Moufang in seinem Nachruf auch als „tüchtigen Theologen und Mittelpunkt einer berühmten theologischen Schule“⁸⁰. Während seiner Regententätigkeit hatte Moufang immer auch die Professur für Moraltheologie und Pastoraltheologie an der Hochschule des Mainzer Priesterseminars inne.

⁷⁵ So Prof. PORTMANN in seinem Nachruf auf Christoph Moufang im Luzerner ‚Vaterland‘ vom 23.03.1890, in: Dom- und Diözesanarchiv Mainz, Best. Domkapitel, Nr. D 5.2; Nr. 8a-b.

⁷⁶ Vgl. GÖTTEN, Christoph Moufang (s. Anm. 2) 38.

⁷⁷ Nach Johann Michael RAICH galt das Mainzer Priesterseminar „mit Recht wie ‚Der Katholik von Moufang u(nd) Heinrich‘ als ein Hort des neuen Scholasticismus oder Romanismus wie namentlich die Münchner u(nd) Tübinger zu taufen belieben“. So Kettelers Sekretär in einem Brief vom 31. März 1863 an den Spiritual des Germanikums P. Franz Xaver Huber SJ, zitiert nach BISCHOF, Theologie (s. Anm. 36) 62 Anm. 2.

⁷⁸ Um die Mitte der 60er Jahre des 19. Jahrhunderts kam die Hälfte der Alumnus des Mainzer Priesterseminars aus anderen deutschen bzw. aus schweizerischen und französischen Bistümern. Vgl. dazu GÖTTEN, Christoph Moufang (s. Anm. 2) 36.

⁷⁹ Ebd. 43.

⁸⁰ PORTMANN, Dr. Christoph Moufang. Ein Charakterbild, in: Luzerner ‚Vaterland‘ vom 23.03.1890, in: Dom- und Diözesanarchiv Mainz, Best. Domkapitel, Nr. D 5.2; Nr. 8a-b.

Obwohl von „glänzender Begabung“⁸¹, war Moufang nie zur Promotion gekommen, ja er hatte entsprechende Vorschläge seines Freundes Friedrich Windischmann (1811–1861)⁸² stets abschlägig beschieden. Der frisch gebackene Professor trat also sein akademisches Lehramt ohne irgendeine spezielle wissenschaftliche Vorbereitung an; das dafür notwendige Rüstzeug musste er sich notgedrungen erst im Laufe der Zeit auf autodidaktischem Wege erwerben.

Schon diese Umstände zeigen, dass Moufang nicht unbedingt ein Vollblutwissenschaftler war. Moufang war in erster Linie Praktiker – und darin gewiss ein Prototyp der Mainzer Schule.⁸³ Von seiner praktischen Ausrichtung zeugen seine zahlreichen Publikationen, die – bis auf wenige Arbeiten – eher journalistischen denn wissenschaftlichen Zuschnitt haben;⁸⁴ seine praktische Ausrichtung steht aber auch in innerem Zusammenhang mit seiner Konzeption von Priestererziehung: es gilt, zukünftige Pfarrer für die Seelsorge am gläubigen Volk auszubilden – das fordert eine Theologie, die eher am Katechismus als an der wissenschaftlichen Monographie ihr Leitbild findet. Ganz in diesem Sinn zählt etwa der Kirchenhistoriker und Rottenburger Bischof Carl Joseph Hefele (1809–1893) 1869 Moufang in einem Brief zu den wissenschaftlichen Lehrern in Deutschland, die Praktiker, aber nicht wirklich Gelehrte sind.⁸⁵

Entsprechend seiner ultramontanen Grundüberzeugung ist Moufang – wie der zweite Mainzer Kreis insgesamt – als Theologe Neuscholastiker. Als solcher tritt er 1863 bei der Versammlung der katholischen Gelehrten in München⁸⁶ öffentlich in Erscheinung, indem er den Protest der Neuscholastiker gegen Döllinger verliest, der in seiner Eröffnungsrede die als ‚römische‘ Theologen apostrophierten Neuscholastiker scharf attackiert hatte. Ungeachtet dieses Auftritts darf man den Mainzer Moralprofessor aber doch wohl

⁸¹ MAY, Christoph Moufang (s. Anm. 43) 228. Auf Anregung von Joseph Hergenröther wurde Moufang anlässlich seines silbernen Priesterjubiläums im Dezember 1864 von der katholisch-theologischen Fakultät der Julius-Maximilians-Universität Würzburg die theologische Ehrendoktorwürde verliehen.

⁸² Friedrich Windischmann, ein Sohn von Carl J. Windischmann, war zunächst Extraordinarius für Kirchenrecht und Neues Testament an der Münchener Universität, ehe er 1846 unter Erzbischof Graf von Reisach Generalvikar der Erzdiözese München wurde.

⁸³ Ihrer ganzen Prägung nach waren die ‚Mainzer‘, so WALTER, *Die neuscholastische Philosophie im deutschsprachigen Raum*, in: CORETH, *Christliche Philosophie* Bd. II (s. Anm. 11) 131–194, „an theoretischen Problemen wenig interessierte Praktiker“ (132).

⁸⁴ Vgl. dazu den Überblick über Moufangs literarisches Werk bei KLOSE, „Weil es Gott durch die Kirche befiehlt“ (s. Anm. 3) 211–220.

⁸⁵ Vgl. BISCHOF, *Theologie* (s. Anm. 36) 124 f.

⁸⁶ Zu Vorbereitung und Verlauf der Münchener Gelehrtenversammlung vgl. SCHWAIGER, *Die Münchener Gelehrtenversammlung von 1863 in den Strömungen der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts*, in: DERS. (Hg.), *Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1975, 125–134.

eher zu den gemäßigten, vor allem immer wieder auch um Verständigung bemühten Neuscholastikern rechnen, werden doch ‚Versöhnlichkeit‘ und ‚Friedensliebe‘ stets als hervorstechende Charakterzüge Moufangs genannt.⁸⁷ Doch auch dieser sympathische Wesenszug darf nicht darüber hinwegtäuschen, worin für Moufang jede Verständigung zwischen den sog. deutschen und römischen Theologen gründen muss: in der, wie er in einem Bericht über die Gelehrtenversammlung 1864 schreibt, „innigsten Ehrfurcht gegen den heiligen Stuhl, das unfehlbare Tribunal der Wahrheit“⁸⁸.

Als Neuscholastiker vertritt Moufang auch seine Fächer Moraltheologie und Pastoraltheologie am Mainzer Priesterseminar, die er, nach Heinrich Brück, als „wahre kirchliche Wissenschaft“ nach „acht kirchlichen Grundsätze(n)“⁸⁹ unterrichtete. Obwohl Moufang zwei theologische Disziplinen lehrt, verstand er sich immer primär als Moraltheologe. Seine diesbezüglichen Vorlesungen im theologischen Grundstudium liegen uns unter dem Titel ‚Grundlinien der katholischen Moral‘ als gedrucktes Manuskript vor. Analysiert man dieses 104 Seiten starke Büchlein, lassen sich folgende wesentliche Charakteristika seiner Moraltheologie deutlich herausarbeiten:⁹⁰

- ‚Kirchlichkeit‘ ist der Wesenszug von Moufangs moraltheologischem Denken. Die ‚Kirchlichkeit‘ gibt seiner Ansicht nach der katholischen Moraltheologie ihre unverwechselbare Gestalt und ihre Überlegenheit gegenüber jeder anderen Sittenlehre. Schon der Vollbegriff von Sittlichkeit lässt sich für Moufang nur über einen konstitutiven Bezug auf die Kirche, will heißen auf ihr Lehr- und Leitungsamt, gewinnen. Dementsprechend ist alles an Moufangs moraltheologischer Konzeption kirchlich: die Quellen, die Methode, die Erkenntnisweise, die Inhalte. Im Hintergrund steht dabei die typisch neuscholastische Präponderanz des Übernatürlichen: Schlichtweg entscheidend ist das übernatürliche Ziel, das der Mensch unbedingt erreichen muss, da er daraufhin von Gott angelegt worden ist. Zu diesem Ziel kann aber kompetent allein nur die katholische Kirche führen. Moraltheologie als Weg zur Seligkeit kann deshalb nur Wegführung nach Maßgabe der Kirche sein, Moraltheologie muss mithin strikt kirchlichen Charakter haben. Mit dem kirchlichen Zuschnitt der Moraltheologie stellt Moufang auch deren theologisch-positiven Charakter pointiert heraus. Er wendet sich damit gegen den Rationalismus von Aufklärung und Moderne. Zu-

⁸⁷ So betont etwa MAY, Christoph Moufang (s. Anm. 43), dass Moufang niemals ein „Scharfmacher in theologicis“ (228) gewesen ist.

⁸⁸ MOUFANG, Die Versammlung katholischer Gelehrten, in: Katholik 44 (1864/2) 95–111, 100.

⁸⁹ Heinrich BRÜCK, Moufang (s. Anm. 3) 15.

⁹⁰ Zur moraltheologischen Konzeption Moufangs vgl. im Einzelnen KLOSE, „Weil es Gott durch die Kirche befiehlt“ (s. Anm. 3) 221–409. Vgl. auch Ludwig BERG, Christoph Moufang als Moraltheologe, in: Jahrbuch für das Bistum Mainz 4 (1949) 101–114.

gleich zielt er auf kirchliche Selbstvergewisserung nach innen und Stärkung der katholisch-konfessionellen Identität der Alumnus, also der kirchlichen Kerngruppe zukünftiger Pfarrer. Kurzum: Moufangs Moraltheologie ist eine Moraltheologie aus dem Binnenraum der Kirche für den Binnenraum der Kirche.

- Die Entscheidung für eine buchstabengetreu an der Lehre der Kirche orientierte Moraltheologie ist zugleich die Entscheidung für das Prinzip von Autorität und Gehorsam. Moufang hebt primär nicht auf Gott als transzendenten, sondern auf Gott als weltimmanent offenbarenden sittlichen Gesetzgeber ab, der das kirchliche Lehramt mit der Vermittlung seines Willens betraut. Der damit vorgezeichnete Weg zur Erkenntnis des Sittlichen rekurriert deshalb kaum auf eigene Einsicht, auf eigenes Begreifen, sondern in erster Linie auf den Gehorsam gegenüber der gebietenden bzw. verbietenden Autorität Gottes im Wort der Kirche. Mit dieser, den Gedanken der Autonomie des Sittlichen letztlich zurückweisenden Prioritätensetzung geht eine gewisse Tendenz zur Veräußerlichung einher; gründet doch der geforderte sittliche Gehorsam offensichtlich nicht im inneren Wort eigener Gewissenserkenntnis, sondern im äußeren Wort kirchlicher Autorität. Dass man sich auf diese Weise auch von vornherein der Kommunikabilität katholischer Moraltheologie und der Möglichkeit einer offenen argumentativen Auseinandersetzung mit nichtkatholischen Positionen begibt, liegt auf der Hand.
- Akzentuiert man in der Moraltheologie so stark die äußere Autorität der Kirche wie Moufang, wird zugleich auch der Bereich der objektiven Sittlichkeit in den Vordergrund gestellt. Folglich gilt Moufangs Interesse fast ausschließlich der Darstellung der göttlichen Gesetzesordnung, wird alles, auch der Bereich der Gnade und der Sakramente, unter dem positiven Leitbegriff der göttlich angeordneten Pflicht gesehen, dem, im Falle der Übertretung, der negative Leitbegriff der Sünde korrespondiert. Der Mensch als Subjekt der Moral und die daran gewonnenen sittlichen Kategorien des Dynamischen und Prozesshaften, des Organischen und der Entwicklung, wie sie etwa im Begriff der Tugend zur Sprache kommen, finden demgegenüber kaum Beachtung. In summa: Das ganze sittliche Leben des Menschen wird als korrekte Erfüllung einer von Gott gesetzten und von der Kirche vermittelten statisch gedachten Ordnung verstanden.
- Die Korrespondenzbegriffe ‚Pflicht‘ und ‚Sünde‘ indizieren schließlich, woraufhin Moufangs Moraltheologie zielt: auf die Vorbereitung des zukünftigen Priesters als Beichtvater. Der genau abgezielten Pflicht entspricht die genau bemessene Sünde – was zu beurteilen vor allem Aufgabe des Beichtvaters ist mit Blick auf die Frage, ob ein bestimmtes Verhalten so pflichtwidrig ist, dass es schon als Todsünde eingeordnet werden muss oder noch als lässliche Sünde klassifiziert werden kann. Damit ist Moufangs neuschol-

lastische Moraltheologie der Anlage nach praxisorientiert, womit auch harmoniert, dass er für das moraltheologische Hauptstudium am Mainzer Priesterseminar das kasuistische Lehrbuch ‚Compendium theologiae moralis‘ des Jesuiten Jean-Pierre Gury verwendet.⁹¹

Rein inhaltlich betrachtet, präsentiert Moufang in seinen ‚Grundlinien der katholischen Moral‘ im Großen und Ganzen den traditionellen Lehrstoff. Nicht mehr nur traditionell ist allerdings seine Berücksichtigung der gesellschaftlichen Institutionen, samt seiner Behandlung des Verhältnisses von Staat und Kirche.

4. Der Politiker Christoph Moufang

Moufangs Praxissinn entsprach sein politisches Talent. Er war, wie es immer wieder heißt, eine eminent politische Natur und darin gewiss Bischof Ketteler kongenial.⁹² Dank dieser nicht alltäglichen Begabung verstand es der Mainzer Regens und Theologe, obwohl immer nur in seiner Heimatstadt Mainz ansässig, weithin bekannt zu werden und sich als eine der führenden Gestalten der katholischen Bewegung in Deutschland zu etablieren. Politisch tätig zu sein im Interesse und aus Liebe zur Kirche – das ist vielleicht überhaupt das markanteste Charakteristikum des vielseitigen Moufang.

Das politische Interesse Moufangs zeigt sich bereits in seinem gerafften moraltheologischen Grundkurs ‚Grundlinien der katholischen Moral‘. Hier findet sich mit der Behandlung der gesellschaftlichen Institutionen in nuce auch so etwas wie eine Theorie vom Staat und vom Verhältnis, in dem Staat und Kirche zu stehen haben.

In diesem Zusammenhang definiert Moufang den Staat zunächst einmal grundsätzlich „als jene Ordnung der menschlichen Gesellschaft, welche zunächst die Sicherheit der zeitlichen Rechte und Güter, und die Förderung der gemeinsamen, sowohl leiblichen als geistigen Wohlfahrt bezweckt“.⁹³ Dementsprechend ist die dem Staat von Gott zugewiesene Aufgabe die Sorge um das irdische Wohl des Menschen, allerdings mit der Einschränkung „soweit dasselbe nicht von den einzelnen und von der Familie realisiert werden

⁹¹ Die erste Auflage von GURYS weitverbreitetem *Compendium theologiae moralis*, das Moufang auch schon für seine ‚Grundlinien der katholischen Moral‘ als Vorlage diente, erschien 1850 in Lyon. In weit stärkerem Umfang als auf Gury greift Moufang bei der Abfassung seiner ‚Grundlinien‘ aber auf zwei andere moraltheologische Lehrbücher zurück, einmal auf das ‚Lehrbuch der katholischen Moral‘ (Mainz 1849) des Bonner Moraltheologen und späteren Paderborner Bischofs Konrad MARTIN (1812–1879) und zum anderen auf den ‚Grundriß der katholischen Moral‘ (Mainz 1843) von Heinrich KLEE.

⁹² „Er besaß“, so etwa MAY, Christoph Moufang (s. Anm. 43) über den Mainzer Regens, „eine ausgesprochen politische Begabung“ (231).

⁹³ MOUFANG, *Grundlinien der katholischen Moral*, o. Ort und Jahr, 99.

kann“.⁹⁴ Der Sache nach deutet sich also schon hier – siebzig Jahre vor QUADRAGESIMO ANNO – der Grundsatz des Subsidiaritätsprinzips und damit eines der klassischen gesellschaftlichen Aufbauprinzipien der katholischen Soziallehre an.⁹⁵

Was die Herkunft des Staates betrifft, gründet er als von Gott selbst installierte gesellschaftliche Ordnung allein im Willen des Schöpfers und nicht etwa „im Willen der Menschen“ oder in einem „Vertrage“⁹⁶; damit weist Moufang die Staatstheorien eines Thomas Hobbes (1588–1679) oder eines Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) entschieden zurück.⁹⁷ Nur als Ordnung Gottes besitzt der Staat nämlich die nötige Autorität, gilt doch die staatliche Obrigkeit nur dann als von Gott angeordnet und damit als dessen Stellvertreterin. Nur weil eigenständige Ordnung Gottes, eignet dem Staat neben der Familie und der Kirche überhaupt auch Autonomie.

Bezüglich der Verfassungsform des Staates legt sich Moufang nicht fest; Monarchie, Aristokratie und Demokratie – alle diese Verfassungsformen können richtig sein, „wenn die Gewalt verständig und gemäßigt zum Wohl des Ganzen gehandhabt wird“⁹⁸. Wichtig ist allein die Abwehr jeglicher „Staatsomnipotenz“ und jeglichen „Absolutismus“, da hier die Staatsgewalt „ihres Ursprungs und ihrer Verantwortung vor Gott vergessend, *ihren* Willen für die Quelle und das Maaß des Rechtes hält“⁹⁹.

Deshalb fordert Moufang an erster Stelle von der staatlichen Obrigkeit „eine an den ewigen Grundsätzen der Gerechtigkeit“¹⁰⁰, also eine am von Gott gesetzten Naturrecht orientierte Heilighaltung des Völkerrechts und der zwischenstaatlichen Verträge wie auch eine entsprechende Gesetzgebung und Rechtspflege nach innen. Neben einer solchen qualifizierten Handhabung des Rechts obliegt der staatlichen Obrigkeit weiterhin die Aufgabe der Förderung der öffentlichen Wohlfahrt wie auch des Schutzes des Staates sowohl „in seiner eigenen *Ordnung*“ als auch „in seiner *Integrität* und Existenz“¹⁰¹.

Wenn Moufang in den ‚Grundlinien der katholischen Moral‘ die „Anerkennung und Schonung individueller und corporativer Selbstständigkeit“¹⁰²

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ Der Ausdruck ‚Subsidiaritätsprinzip‘ geht auf Gustav GUNDLACH SJ (1892–1963) zurück und findet über die Enzyklika QUADRAGESIMO ANNO (1931) erstmals Eingang in die katholische Lehrverkündigung.

⁹⁶ MOUFANG, Grundlinien (s. Anm. 93) 99.

⁹⁷ Zur Staatslehre von Hobbes und Rousseau vgl. etwa Josef Kardinal HÖFFNER, Christliche Gesellschaftslehre, hrsg., bearb. und ergänzt von Lothar ROOS, Kevelaer 1997, 260 ff.

⁹⁸ MOUFANG, Grundlinien (s. Anm. 93) 99.

⁹⁹ Ebd.

¹⁰⁰ Ebd. 100.

¹⁰¹ Ebd.

¹⁰² Ebd.

zu den Pflichten der staatlichen Obrigkeit zählt, enthält dies bereits auch einen Hinweis darauf, wie er sich das rechte Verhältnis von Staat und Kirche denkt.

Prinzipiell gilt hier zunächst, dass Staat und Kirche von Gott als selbständige Ordnungen mit je eigenem Aufgabenbereich, eigener Gestalt und eigenen Autoritätsmustern gegründet worden sind.¹⁰³ Dabei eignet der Kirche die größere Würde, ist sie doch, anders als der Staat, „unmittelbar von Gott“¹⁰⁴ und führt die Menschen zum alles entscheidenden Ziel ewiger Seligkeit. Hinzu kommt Folgendes: Von Gott zur authentischen Sachwalterin auch der *lex naturalis* bestellt, kommt der Kirche grundsätzlich die Rolle einer Hüterin auch der gottgesetzten Koordinaten des Staates zu, der ja eine Einrichtung eben der *lex naturalis*, der Schöpfungsordnung ist.¹⁰⁵

Konkret sieht Moufang das Verhältnis von Staat und Kirche so, dass beide „nicht in Trennung oder gar in Widerspruch“ stehen dürfen, sondern nach Gottes Willen zusammenwirken müssen, „1) weil beide Ordnungen göttlichen Ursprungs sind, 2) weil selbstverständlich die natürliche Ordnung (d.h. der Staat, der Verf.) die Zwecke der übernatürlichen (d.h. der Kirche, der Verf.) unterstützen muss; 3) weil beide das Wohl der nämlichen Individuen, wenn auch in verschiedener Beziehung, zu fördern haben, und 4) weil die christlichen Träger der Staatsgewalt ihren eigenen Ueberzeugungen und Christenpflichten nicht untreu werden und entgegen handeln dürfen“¹⁰⁶.

Auf diesem Hintergrund des Verständnisses vom Staat und vom Staat-Kirche-Verhältnis gestaltet sich Moufangs Politik. Als Gründer der Großdeutschen Partei setzt er sich mit aller Kraft für die sog. großdeutsche Lösung ein, für ein „Völkergebiet“, wie es im Parteiprogramm heißt, „bestehend aus allen Mittelstaaten, aus Preußen und dem großen herrlichen Oesterreich“¹⁰⁷. Nach außen hin nationalpolitisch motiviert, stand dahinter zugleich unausgesprochen die Absicht, nur mit Österreich das katholische Übergewicht im deutschen Staatenverband aufrecht erhalten zu können.

Als Mitglied der Ersten Darmstädter Kammer verwahrt sich Moufang ent-

¹⁰³ Vgl. ebd. 6.

¹⁰⁴ Ebd. 101. In einer Rede auf dem Münchener Katholikentag von 1876 bezeichnet MOUFANG die Kirche als die gegenüber dem Staat „höhere Ordnung Gottes“. Die Leiden der Kirche und die Vorhersagen Christi, München o. Jahr, 15.

¹⁰⁵ Vgl. MOUFANG, Grundlinien (s. Anm. 93) 2 ff. In seinem Vortrag auf einer Katholikenversammlung 1871 in München spricht MOUFANG etwa vom Papst als „Lehrer für Völker und Könige“, „Hort des göttlichen Gesetzes“, „Lehrer der Gewissen“, „Wahrer der Ordnung“. Der besondere Schutz Gottes über Papst Pius IX. Rede, gehalten in der Katholikenversammlung zu München am 16. Juni 1871, Mainz 1871, 17.

¹⁰⁶ MOUFANG, Grundlinien (s. Anm. 93) 99.

¹⁰⁷ MOUFANG, Das Programm der Fortschritts-Partei, beleuchtet in der Versammlung der Großdeutschen am 1. September 1862, in: Mainzer Journal vom 6. September 1862 (Nr. 207). Extra-Beilage.

schieden gegen jegliche staatliche Übergriffe in den Rechts- und Kompetenzbereich der Kirche und kämpft unermüdlich für ein Verhältnis von Staat und Kirche, das die Selbstständigkeit und Freiheit der Kirche wahrt und akzeptiert. Im Kulturkampf wehrt sich der wackere Mainzer Regens in Darmstadt und Berlin gegen eine, die Gerechtigkeit verletzende Gesetzgebung, also gegen den Kanzelparagraphen, die Einführung der obligatorischen Zivilehe, die Zerschlagung der katholischen Schulen und die Ausweisung der Jesuiten – ohne allerdings in irgendeinem dieser Anliegen Erfolg zu haben.

Aber Moufang setzt sich in den 70er und 80er Jahren des 19. Jahrhunderts als Politiker nicht nur für die zunächst bedrohten und dann verletzten Rechte der Kirche ein, er ist in dieser Zeit zugleich auch einer der führenden deutschen Sozialpolitiker katholischer Provenienz. Der Mainzer Domkapitular gehört zu denjenigen hellstehenden Geistern, die schon früh auf die Problematik der sozialen Frage aufmerksam wurden, wobei er sich in seinem Denken und dessen Entwicklung weitgehend an Bischof Ketteler orientiert.¹⁰⁸

Wie Ketteler ist auch Moufang die soziale Frage zunächst eine rein religiös-sittliche Frage, d. h. religiös-sittlicher Verfall wird als Ursache der sozialen Übelstände, religiös-sittliche Erneuerung im Geist des Christentums und kirchliche Caritas werden als Mittel ihrer Behebung gesehen. Wie Ketteler ändert auch Moufang seine traditionelle Sichtweise der sozialen Problematik von der Mitte der 60er Jahre des 19. Jahrhunderts an. Religion und Sittlichkeit allein, so heißt es nun, können die soziale Frage nicht lösen; es braucht auch strukturelle Veränderung und die Unterstützung des Staates. Wie Ketteler versteht sich auch Moufang als Vertreter der Arbeiter und ihrer Interessen. Wie für Ketteler steht schließlich auch für Moufang die Beschäftigung mit der sozialen Frage nicht isoliert, sondern in engem Zusammenhang mit dem modernen Liberalismus, der ihm wie seinem Bischof als Verursacher der sozialen Krise gilt.

Da es bei der sozialen Frage allgemein um die Notstände der verschiedenen Arbeiterklassen geht, bezeichnet sie Moufang kurzerhand als die Arbeiterfrage.¹⁰⁹ Im Einzelnen schlägt er nach einer relativ differenzierten Analyse der Missstände und ihrer Ursachen folgende Mittel zur Lösung der sozialen Frage vor: „Obenan“, so Moufang, „stelle ich die Religion“¹¹⁰, wobei ‚Religion‘ im Sinne von ‚katholischem Christentum‘ zu verstehen ist. Ohne die geistliche und versittlichende Kraft des katholischen Glaubens, der die geistigen Bedürfnisse der unsterblichen Seele befriedigt, ist für den Mainzer Regens die soziale Frage nicht zu lösen.

¹⁰⁸ Vgl. dazu im Einzelnen GÖTTEN, Christoph Moufang (s. Anm. 2) 203–214 und KLOSE, „Weil es Gott durch die Kirche befiehlt“ (s. Anm. 3) 410–434.

¹⁰⁹ Vgl. MOUFANG, Die Mittel zur Besserung der sozialen Lage der Arbeiter, Mainz o. Jahr, 2.

¹¹⁰ Ebd. 7.

An zweiter Stelle kommt der Beitrag der Arbeiter selbst, die im Sinne des individuellen Leistungsprinzips für solide Berufsausbildung und fleißige Berufsausübung Sorge tragen müssen. Hierhin gehört des weiteren die Hilfe durch die Familie, will heißen „eine christliche Frau“, die „mit kluger Sparsamkeit für das Nöthige sorgt“ und „wohlerzogene Kinder“¹¹¹, die den Arbeiter erfreuen. Hierhin gehört schließlich auch die Assoziation der Handwerker und Arbeiter, ihr Zusammenschluss, um gegen „die Hartherzigkeit des Capitals“¹¹² bestehen zu können.

Das dritte Mittel zur Lösung der sozialen Frage liegt für Moufang in den Händen des Staates. Der Staat soll auf vierfache Weise helfen, „nämlich 1) durch den Schutz der Gesetzgebung; 2) durch Geld-Unterstützung; 3) durch Minderung der Steuer- und Militärlast; 4) durch Beschränkung der Herrschaft des Capitals“¹¹³.

Gerade in diesen Forderungen nach einem Staat, der sich nicht nur als Rechtsstaat, sondern auch als Wohlfahrtsstaat gebärden soll, wirkt Moufang, sonst strikt antimodern, auf einmal sehr modern, weist er doch auf ein Modell hin, das als ‚soziale Marktwirtschaft‘ in der Bundesrepublik Deutschland Karriere gemacht hat.

Resümieren wir die Ausführungen im Sinne einer abschließenden Würdigung. Christoph Moufang wächst in familiären Verhältnissen heran, wo alles strikte christkatholische Kirchlichkeit atmet. Zugleich sind die äußeren Verhältnisse so, dass die katholische Kirche unter widrigen, nicht selten feindlichen Umständen zunächst erst wieder einmal Stand gewinnen und dann diesen Stand mühsam behaupten muss.

Beides zusammengenommen sind die Grundbedingungen, die aus Moufang einen Mann formen, für den Kirchlichkeit zum Lebensprogramm wird. Als Regens geht es ihm um den inneren geistlichen Wiederaufbau der Kirche von Mainz, der natürlich nur nach Maßgabe der Kirche selbst, also kirchlich geleistet werden kann. Als Theologe geht es ihm um eine kirchliche Moral- und Pastoraltheologie, um kirchliche Selbstvergewisserung, um die Stärkung einer konfessionellen katholischen Identität der zukünftigen Priester und um unmittelbare seelsorgliche Praxisrelevanz im Sinne der Kirche. Als Politiker schließlich geht es ihm um die äußere Reorganisation der Kirche, um ihre Unabhängigkeit vom Staat und um das Ausloten von Möglichkeiten, als Kirche neuen gesellschaftlichen Einfluss zu gewinnen.

Die strikt kirchliche Position galt Moufang dabei nicht als die einer Gruppe in der Kirche, sondern als die allein legitime. Dies vorausgesetzt, entsprach es seiner auf Ausgleich bedachten Natur nicht auszugrenzen, sondern auf Ge-

¹¹¹ MOUFANG, Die sociale Frage und der Verein der deutschen Katholiken, Mainz 1874, 14.

¹¹² MOUFANG, Mittel (s. Anm. 109) 9.

¹¹³ Ebd. 10.

meinsamkeit und Einheit aller hinzuwirken. Bei all dem ist Moufang weithin immer auch ein Kind seiner Zeit – mit allen Engführungen und Einseitigkeiten.

Dass es dem Praktiker Moufang als Regens, Theologe und Politiker aber letztlich stets um die Sorge an den Menschen ging, nicht nur um die Sorge für deren Seelenheil, sondern auch um die Sorge für die Grundbedingungen einer menschenwürdigen Existenz, und dass er hier die vom Staat unabhängige Kirche in der ersten Verantwortung sah – das macht sein Leben und Wirken auch aus heutiger Sicht beachtlich, das ist auch heute noch einer Erinnerung wert.

Gertrud von le Fort heute lesen? –

Eine kritische Annäherung aus theologisch-literarischer Perspektive

Zusammenfassung: Gertrud von le Fort gilt als die klassische Repräsentantin der explizit christlichen Literatur in Deutschland. Ihr Werk wird heute jedoch nur noch selten rezipiert. Gegen alle ideologischen Verdächtigungen und ästhetischen Abwertungen lässt sich zeigen, wie die Autorin beides zugleich war: Ihrer Gegenwart voraus und doch gebunden an traditionelle Weltsicht und Poetologie. In differenzierter Wahrnehmung scheint ihr Werk auf als zentraler Baustein der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts.

Abstract: Gertrud von le Fort is considered to be the most representative author of the explicitly Christian literature in Germany. Her works, however, are only rarely read and interpreted. Notwithstanding ideological suspicions or aesthetic reservations, it can be shown that the author was both at the same time: ahead of her times and yet deeply rooted in a traditional view of life and poetics. When analyzed in subtle differentiation her works emerge as central constituents of Germany's 20th century literature.

Gertrud von le Fort (1876–1971)? Ihr Werk gehört nicht zu den Texten, die heute viel gelesen oder diskutiert würden. Sie scheint zu einer Generation von Vertretern der „explizit christlichen Literatur“¹ zu gehören, deren Bücher heute in Bibliotheken ungestört zustauben. „Hymnen an die Kirche“, der Titel ihres berühmtesten Gedichtbandes, wirkt für viele eher abschreckend. Zudem drängt sich der Verdacht auf, dass eine heutige Besinnung auf Gertrud von le Fort vor allem in solchen Kreisen stattfinden könnte, die in der Beschwörung dieser Dichterin vor allem eine kirchliche Wirklichkeit *vor* dem Zweiten Vatikanischen Konzil idealisieren², in der das Werk der Konvertitin also einem überkommenen Kirchenbild, Menschenbild und einer reaktionären Idealisierung dienen soll. Wie also, warum also kann oder soll man sich heute dem Werk dieser Dichterin annähern? Wo sind Haftpunkte, die eine Beschäftigung mit Person und Schriften lohnenswert erscheinen lassen?

¹ Vgl. Georg LANGENHORST, *Theologie und Literatur. Ein Handbuch*, Darmstadt 2005, 37–48.

² So tendenziell in: Lothar BOSSLE / Joel POTTIER (Hg.), *Christliche Literatur im Aufbruch. Im Zeichen Gertrud von le Forts*, Würzburg 1988; DIES. (Hg.), *Deutsche christliche Dichterinnen des 20. Jahrhunderts*, Würzburg 1990.

1. Indirekte Annäherungswege

Aufhorchen ließ ein vor gut zwanzig Jahren verfasstes Plädoyer für diese Dichterin von einer anderen, einer wichtigen zeitgenössischen Dichterin, von *Ulla Hahn*, Jahrgang 1946. Was aber fasziniert jemanden wie Ulla Hahn an Gertrud von le Fort? Zunächst weist sie darauf hin, dass die scheinbar konservativ-reaktionäre „katholische Schriftstellerin“ Gertrud von le Fort mit diesem Prägestempel gerade nicht angemessen gekennzeichnet wird. Gleich zwei harte Zurückweisungen habe sie zu ertragen gehabt. Die der Nationalsozialisten, die ihre Bücher als „unerwünscht“ brandmarkten, konnte sie guten Gewissens ertragen. Schwieriger war es, dass die nach 1945 erschienenen Bücher auch manchen offiziellen Vertretern der katholischen Amtskirche so unangenehm waren, dass man sogar versuchte, den Roman „Der Kranz der Engel“ auf den Index der verbotenen Bücher zu setzen – was freilich nie durchgesetzt wurde.

Das also war der erste Punkt, der Ulla Hahn aufhorchen ließ: Eine Dichterin, deren Werk Mächtige stört. Der zweite Punkt ergab sich aus der Sperrigkeit des Werks dieser Dichterin gerade durch ihre religiös-literarische Mischung. „Ihre Dichtung ist durchtränkt von Religiosität“ schreibt Ulla Hahn, um – unter Einschluss einer deutlichen Stilkritik – hinzuzufügen: „Weit mehr als gelegentliche sprachliche und gestalterische Unzulänglichkeiten erschwert uns diese Art ihrer religiösen Überzeugung den Weg zu ihr.“ Um welche religiöse Überzeugung aber handelt es sich dabei? Auch dazu Ulla Hahn: „Diese Religiosität läuft nicht nur allen Formen bigotter Klerikalität, sondern auch der heutigen sozialen und gesellschaftlichen Ausrichtung der Kirche zuwider. Ihre mystische Welt- und Gotteserfahrung scheint indianischer Weisheit und asiatischen Heilslehren verwandt.“³

In einem ebenfalls Mitte der 1980er Jahre geführten Gespräch mit *Karl-Josef Kuschel* konkretisiert Ulla Hahn ihre Position noch einmal. „Bei Gertrud von le Fort hat mich geärgert, dass sie als ‚katholische Dichterin‘ abgestempelt wird und irgendwo in Borromäus-Bibliotheken verstaubt. (...) Ich habe gesehen, dass auf ihren Werken sich viel Patina angesetzt hat, und es hat mich gereizt, sie zu entrostern.“ Entrostern – was kam zum Vorschein? Drei bleibend aktuelle faszinierende Punkte nennt Ulla Hahn: Gertrud von le Fort habe schon in den 1950er Jahren „viel von dem registriert (...) was heute (...) wieder modern ist“, nämlich erstens „in der Frauenbewegung“, zweitens „in der ökologischen Bewegung“ und drittens im „Aufruf, Machtstrukturen abzubauen“, der etwa zur demonstrativen Unterzeichnung des Aufrufs „Frauen gegen die Atombewaffnung“⁴ geführt habe.

³ Alle Zitate in: Gertrud VON LE FORT, *Die Tochter Farinatas*. Erzählung. Mit einem Nachwort von Ulla HAHN, Frankfurt 1985, 100.

⁴ „Schreiben, um die Sehnsucht wachzuhalten“. Gespräch mit Ulla HAHN, in: Karl-Josef

Mit diesen Zugangsperspektiven zum Werk von Gertrud von le Fort sind die Grundfragen abgesteckt: Bleibt es lesenswert? Wird es den Alterungsprozess als gewichtiger Baustein deutschsprachiger Literatur des 20. Jahrhunderts überleben? Kann man es anderen, etwa SchülerInnen oder Studierenden, zur Lektüre empfehlen? Die folgenden Annäherungen sollen dabei unter die doppelte *Vorgabe literarischer und theologischer Lesemuster* gestellt werden, aus zwei Gründen.

- Zunächst deshalb, weil die Dichterin selbst sich in diesem zweifach geprägten Feld bewegt hat. 1956 wurde ihr – als erster Frau überhaupt – der theologische Ehrendoktor der Münchner Katholisch-Theologischen Fakultät verliehen. Und in einem Nachruf in den Katechetischen Blättern kann sie fünf Jahre nach ihrem Tod der theologische Förderer *Theoderich Kampmann* als „exemplarische Dichtertheologin“⁵ feiern.
- Zweitens legt sich ein solcher Zugang nahe, weil sich die Rezeption ihres Werkes immer auch sehr stark in kirchlichen und theologisch interessierten Kreisen vollzog.⁶

2. Liturgisch-lyrische Poesie

Bekannt wurde die aus einer französisch-italienischen Hugenottenfamilie stammende Gertrud von le Fort in In- und Ausland erst als Mittvierzigerin. 1924, zwei Jahre vor dem endgültigen Vollzug ihrer über lange Jahre vorbereiteten Konversion zur römisch-katholischen Kirche, veröffentlichte sie den Gedichtband „Hymnen an die Kirche“, der für viele Christen damals zu einer Grundschrift ihres Selbstverständnisses werden sollte. Die Wirkmächtigkeit dieser „Verse in einer bisher nicht gehörten Sprache“, welche die imaginäre „Begegnung der Seele mit der Kirche“⁷ (*Wilhelm Grenzmann*) inszenieren, ist aus heutiger Sicht kaum zu überschätzen. Ein repräsentativer Beispieltext kann den „Mittelpfeiler ihres geistigen Raumes“⁸, die theologische und ästhetische Welt der Gertrud von le Fort erschließen. Es handelt sich

KUSCHEL, „Ich glaube nicht, dass ich Atheist bin“. Neue Gespräche über Religion und Literatur, München / Zürich 1992, 9–25, hier 16.

⁵ Theoderich KAMPMANN, Eine exemplarische Dichtertheologin. In memoriam Gertrud von le Fort (1876–1971), in: KatBl 101 (1976), 789–795.

⁶ Vgl. etwa: Reinhard GÖLLNER, Der Beitrag des Romanwerks Gertrud von le Forts zum ökumenischen Gespräch, Paderborn 1973; Eugen BISER, Überredung zur Liebe. Die dichterische Daseinsdeutung Gertrud von le Forts, Regensburg 1979.

⁷ Wilhelm GRENZMANN, Dichtung und Glaube. Probleme und Gestalten der deutschen Gegenwartsliteratur 1950, Frankfurt / Bonn 1964, 329.

⁸ Robert FAESI, Gertrud von le Fort, in: Hermann FRIEDMANN / Otto MANN (Hg.), Christliche Dichter der Gegenwart. Beiträge zur Europäischen Literatur, Heidelberg 1955, 267–283, hier 267.

dabei um eine literarische Meditation über das Te Deum, eines der zentralen kirchlichen Grundgebete.

Großer Gott meines Lebens, ich will dir lobsingen an allen drei Ufern deines einigen Lichts!

Ich will mit meinem Lied in's Meer deiner Herrlichkeit springen; unterjauchzen will ich in den Wogen deiner Kraft!

Du goldener Gott deiner Sterne, du rauschender Gott deiner Stürme, du flammender Gott deiner feuerspeienden Berge,

Du Gott deiner Ströme und deiner Meere, du Gott aller deiner Tiere, du Gott deiner Ähren und deiner wilden Rosen;

Ich danke dir, dass du uns erweckt hast, Herr ich danke dir bis an die Chöre deiner Engel,

Sei gelobt für alles, was da lebt!

Du Gott deines Sohnes, großer Gott deines ewigen Erbarmens, großer Gott deiner verirrten Menschen,

Du Gott aller, die da leiden, du Gott aller, die da sterben, brüderlicher Gott auf unsrer dunklen Spur:

Ich danke dir, dass du uns erlöst hast, Herr ich danke dir bis an die Chöre deiner Engel, Sei gelobt für unsre Seligkeit!

Du Gott deines Geistes, flutender Gott in deinen Tiefen von Liebe zu Liebe,

Brausender bis hinab in meine Seele,

Wehender durch alle meine Räume, zündender durch alle meine Herzen

Heil'ger Schöpfer deiner neuen Erde:

Ich danke dir, dass ich dir danke, Herr ich danke dir bis an die Chöre deiner Engel:

Gott meiner Psalmen, Gott meiner Harfen, großer Gott meiner Orgeln und Posaunen,

Ich will dir lobsingen an allen drei Ufern deines einigen Lichts!

Ich will mit meinem Lied in's Meer deiner Herrlichkeit springen: unterjauchzen will ich in den Wogen deiner Kraft!

In der Struktur dieses Textes orientiert sich Gertrud von le Fort an der trinitarischen Grundstruktur des Credo. Wie als Motto wird dieses Gedicht umschlossen von den ersten zwei Versen, die sich in den letzten vier programmatisch zusammengefassten Versen wiederholend spiegeln. Das zu singende Lob gilt explizit „Gott an allen drei Ufern deines einigen Lichts“: Gotteslob wird hier bewusst als Lob des dreieinigen Gottes ausgeführt. So gilt je eine vierzeilige (in der dritten wohl um einen Vers erweiterte) Versgruppe einer der Personen der Trinität: Vers 3–6 dem Vater, Vers 7–10 dem Sohn, schließlich Vers 11–16 dem Geist. Formal orientiert sich die Dichterin dabei an den mehrteiligen Langversen der Psalmen, häufig in Anlehnung an den hebräischen *Parallelismus Membrorum*, der syntaktisch ähnlichen Wiederholung eines auch inhaltlich vergleichbaren Sachverhaltes. Das so entstehende Metrum lädt zum gemeinsamen Nachsprechen ein und klassifiziert den Text als liturgiefähiges Gemeindegebet, auch wenn er ganz persönlicher Spiritualität und Glaubensreflexion entsprungen ist.

Die beiden Einleitungsverse setzen gleich den so besonderen hymnischen Ton des gesamten Gedichtes fest: Der Lobpreis Gottes erklingt in Bildern ungestümen Jubels und überbordender Ausgelassenheit. Dieser freudige Prunk setzt sich auch im Lob Gottvaters als Schöpfergott fort – zunächst in den Adjektiven: „golden, rauschend, fallend“, dann in den ihm untergeordneten Gegenständen seiner Schaffenskraft: „Ströme, Meere, Tiere, Ähren, Rosen“. Das Schöpfungslob schlägt schließlich um in einen Dank für das eigene Leben und für das Leben überhaupt. Wie schon das Lob reichen auch hier die Superlative für den Dank kaum aus: Dank „bis an die Chöre deiner Engel“.

Mit dem Blick auf den Sohn ändern sich Aussage und Zielrichtung. Hier geht es vor allem um die Heilsgeschichte, um die den Menschen zugewandte Seite Gottes. In Christus zeigt er sich als Erbarmer, als Gott der Verirrten, Leidenden, Sterbenden, als Gott bei uns „auf unsrer dunklen Spur“. Auch der Dank für das geschenkte Heil der Erlösung findet nun kaum eine angemessen euphorische Sprache. Im anschließenden Lob des Geistes spitzt sich die Perspektive enger auf die persönliche Gotteserfahrung der Gedichtspracherin zu. Gott wird in pfingstlichen Bildern als „flutende, brausende Kraft der Liebe“ erfahren, die tief in der Seele wirkt, den Menschen so ganz und gar („durch alle meine Räume, alle meine Herzen“) erfasst und ausfüllt, gleichzeitig aber auch eine „neue Erde“ schaffen wird. Und erneut überschlägt sich der Dank: Er wird zum Dank für den Dank. In den Schlussversen schließt sich der rahmende Bogen in der Wiederholung der Anfangsbilder.

Ein eigentümlicher Text: Faszinierend in seinem überschwänglichen expressiven Jubelton – und gerade darin vielen heutigen Menschen völlig fremd. Wenn überhaupt, dann sind Lob und Dank vielfach in das private meditative Sprechgebiet ausgewandert, aber so lauthals Gott zujubeln? Auch im Kontext der Entstehung des Textes bleiben Rückfragen: Wo sind denn die tiefen Zeitererschütterungen, welche die meisten Generationskollegen in dieser Zeit umtreiben? Wo die Gotteskritik der Aufklärung, wo die Erschütterung durch technische Errungenschaften, wo der Riss der Weltkriegserfahrung, das Beben der Revolutionen und Umstürze zu Beginn des 20. Jahrhunderts? Wo auch nur Ansätze von Fragen und Klagen? Der 2005 verstorbene theologische Literaturkritiker *Paul Konrad Kurz* moniert, dass hier „der reale Kontext der Welt ausgeklammert blieb“ dass „das Zeitliche vor lauter ‚Ewigkeit‘ nicht sichtbar wurde“⁹. Dem Text wird man wohl nur dann gerecht, wenn man ihn als bewusste Setzung versteht. Gertrud von le Fort ignoriert all die erdbebenartigen Erschütterungen um sich herum nicht, sie setzt ihnen bewusst „ewige Wahrheit“ entgegen. Angesichts der Heilsgeschichte zählt die Zeitgeschichte nicht! Angesichts ewiger Wahrheiten lohnt sich der Streit um Gegenwartsfragen nicht! Gottes Lob ist zu singen gegen, trotz, in allem Chaos

⁹ Paul Konrad KURZ, *Gott in der modernen Literatur*, München 1996, 62.

der Zeit. Aus dieser Unerschütterlichkeit leben die Texte der „Hymnen an die Kirche“, nur in dieser Hermeneutik wird man sie verstehen können.

3. Biblische Motive

Der literarische Umgang Gertrud von le Forts mit der Bibel ist noch nicht eigens erforscht worden. Völlig unstrittig ist, dass die Bibel in ihrem Leben einen zentralen Platz einnahm. Ebenfalls deutlich ist, dass der Sprachduktus der Bibel ihr eigenes literarisches Schaffen nachhaltig beeinflusst hat – sei es – wie gerade demonstriert – der spirituelle Ton und Rhythmus der Psalmen oder der legendarische Ton biblischer Erzählungen. Motivisch sind vor allem zwei späte Novellen biblisch geprägt, auffälligerweise jedoch in ganz verschiedenartiger Form.

Die 1955 veröffentlichte Novelle „Die Frau des Pilatus“ gehört zu den bekanntesten Werken der Dichterin. Wie so oft wählt Gertrud von le Fort die Form eines fiktiven Briefes: Praxedis, die freigelassene ehemalige Sklavin von Claudia Procula, der Frau des Pilatus¹⁰, erzählt hierin rückschauend die Ereignisse in Jerusalem zur Zeit des Todes Jesu und von den Erfahrungen der Frau des Pilatus mit der Urgemeinde. Die Dichterin nimmt so einen Impuls der Bibel auf, denn in Mt 27,19 wird ja berichtet, dass diese Frau ihren Gatten warnte: „Lass die Hände von diesem Mann, er ist unschuldig. Ich hatte sei-netwegen heute Nacht einen schrecklichen Traum.“ Diese Sätze reizen zur fiktionalen Ausgestaltung.

Im Traum sei der Frau des Pilatus im Vorausblick auf die kommenden Jahrhunderte der Geschichte immer wieder der Satz des Credo „Gelitten unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben“ begegnet. Wie aber das? „Ich konnte mir nicht erklären, wie der Name meines Gatten in den Mund dieser Menschen gekommen war, noch was er zu bedeuten hatte, trotzdem fühlte ich ein unbestimmtes Grauen vor diesen Worten.“¹¹ So versucht Claudia Procula, ihren Mann von der Verurteilung Jesu abzuhalten, doch umsonst. Barsch weist er sie zurück: „Das Wohl des Imperiums fordert eben manchmal ungerechte Opfer.“¹² Es folgt eine lange Geschichte der Entfremdung und Vereinsamung zwischen den Eheleuten. Claudia nähert sich der jungen Christengemeinde an, kann sie aber nicht dazu bewegen, den anklagenden Satz des Credo gegen ihren Mann zurückzunehmen und wendet sich

¹⁰ Vgl. dazu: Georg LANGENHORST, Jesus ging nach Hollywood. Zur Wiederentdeckung Jesu in Literatur und Film der Gegenwart, Düsseldorf 1998, 84–101; DERS., Zeugen, Helfer und Täter – zu den Gestalten der Passionsgeschichte, in: Heinrich SCHMIDINGER (Hg.), Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts. Bd. 2: Personen und Figuren, Mainz 1999, 504–524.

¹¹ Gertrud. VON LE FORT, Die Frau des Pilatus. Novelle, Wiesbaden 1955, 9.

¹² Ebd. 24.

enttäuscht von ihr ab. Schließlich erkennt sie jedoch, dass allein Christus Unrecht geschehen und nur in ihm Verzeihung zu finden ist: „Es war, wie Gott wollte, und wird sein, wie Gott will: dem Erbarmen Christi kann niemand entrinnen“¹³, schreibt sie in ihrem Abschiedsbrief. Sie stirbt im Gefolge der von ihrem Mann durchgeführten Christenverfolgung, rettet ihm dadurch jedoch das Leben, weil er erkennt, dass sie letztlich stellvertretend für ihn und seine Schuld gestorben ist. Entsetzt von seiner Verantwortung für ihren Tod will er sich das Leben nehmen, doch die Worte von Praxedis überzeugen ihn: „Pontius Pilatus, Claudia starb, wie Christus gestorben ist – durch dich, aber auch für dich.“¹⁴

50 Jahre nach ihrer Entstehung liest sich diese Novelle heute sicherlich wie ein Beispiel „konventioneller, orthodoxer Jesusliteratur“¹⁵ (Karl-Josef Kuschel), das vor allem der nachdrücklichen Bestätigung, Bebilderung und Ausmalung des kirchlich verkündeten Christusbildes dient. Die mögliche Chance der Literatur, neue Perspektiven zu schaffen, Gewohntes aufzusprengen und ungewohnte Blickwinkel durchzuspielen, wird hier kaum genutzt. Dies war jedoch sicherlich von vornherein auch kein Leitbild der Schriftstellerin, die sich ja ganz bewusst als *christliche* Schriftstellerin¹⁶ in den Dienst der Verkündigung stellte.

Mit der – so der Untertitel – „Legende“ „Die Tochter Jephthas“ rückt Gertrud von le Fort 1964 noch einmal eine biblische Frauengestalt in den Titel eines ihrer Werke. Doch dieses Mal wählt sie eine alttestamentliche Figur, deren Schicksal im elften Kapitel des Richterbuches erzählt wird. Dieses erzählt selbst bereits in legendarischer Form von Ereignissen aus der archaischen Zeit vor der eigentlichen Staatsgründung Israels. Der Richter Jephtha oder Jiftach gelobt vor einer entscheidenden Schlacht im Falle eines Sieges für die Israeliten, das, „was immer mir als erstes aus der Tür meines Herrn entgegenkommt, dem Herrn gehören“ (Ri 11,31) und ihm als Brandopfer dargebracht werden soll. Unglücklicherweise eilt ihm nach dem tatsächlich erfolgten Sieg sein einziges Kind entgegen, die namenlos bleibende Tochter. Als sie vom Schwur ihres nun völlig verzweifelten Vaters hört, ermahnt sie ihn, diesen zu halten, erbittet lediglich, sich mit Freundinnen für zwei Monate in die Berge zurückziehen zu dürfen, um „ihre Jugend zu beweinen“. Danach wird sie jedoch tatsächlich Gott geopfert.

¹³ Ebd. 56.

¹⁴ Ebd. 59.

¹⁵ Karl-Josef KUSCHEL, Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur¹ 1978, München / Zürich 1987, 95.

¹⁶ Vgl. Gisbert KRANZ, Gertrud von le Fort. Leben und Werk in Daten, Bildern und Zeugnissen¹ 1976, Frankfurt / Leipzig 1995; Hedwig BACH (Hg.), Dichtung ist eine Form der Liebe. Begegnung mit Gertrud von le Fort und ihrem Werk zum 100. Geburtstag am 11. Oktober 1976, München 1976.

Diese als archaisch-legendarische Erklärungslegende verständliche Erzählung hat, genau wie die Episode um die Frau des Pilatus, Schriftsteller(innen) immer wieder zu neuen literarischen Annäherungen gereizt. Gertrud von le Fort wählt dazu die Form der Transfiguration. Anders als bei Pilatus geht sie hier nicht erzählerisch in die biblische Zeit zurück, sondern überträgt die Ereignisse in eine andere Zeit. Reizvoll sind solche Transfigurationen vor allem dann, wenn sie den Brückenschlag aus der biblischen Zeit in die Gegenwart versuchen. Durchaus typisch für Gertrud von le Fort, dass sie genau das nicht tut. Sie verlagert das Geschehen in die Historie, in die Zeit der katholischen Könige Ferdinand von Aragonien und Isabella der Katholischen, also in das ausgehende 15. Jahrhundert.

Jephthas Platz nimmt der jüdische Gelehrte und Rabbi Charon ben Israel ein, lange Zeit angesehener Arzt in der spanischen Stadt Santa Rosita. Als die spanischen Könige die Juden vor die Wahl stellen, sich taufen zu lassen oder das Land zu verlassen, beschließt Charon ben Israel ins Exil zu gehen. Angesichts des drohenden Nahkommens der Pest bitten die Stadtväter ihn – den einzigen kompetenten Arzt der Stadt – zu bleiben. Der Erzbischof hingegen – ein „junger Herr mit einem kühnen, leidenschaftlichen Fanatikerkopf“¹⁷ – erneuert das Verbot, sich als Christ von einem Juden behandeln zu lassen. In einem Streitgespräch blamiert Charon ben Israel den Erzbischof, ein Triumph, in dem er alle Schmach, welche Christen den Juden angetan haben, gerächt sieht: „In betender Haltung verharrend, dankte er dem Gott seiner Väter, er pries ihn, ja die Glut seiner Gefühle drängte ihn noch zu einem besonderen Akt der Hingebung: Er gelobte Gott, jedwedes Dankopfer darzubringen, das er von ihm fordern würde“¹⁸. Die im Titel der Novelle ange deutete Transfiguration vollzieht sich an seiner Tochter Michal, auch hier einziges Kind, schön, von ihm heiß geliebt, jedoch von Geburt an blind. Tatsächlich wird sie so auch von einer rätselhaften Frau – gekennzeichnet als „Pestjungfrau“ – zu Tode gebracht, und Charon ben Israel begreift, dass „der Gott seiner Väter die Hand auf seine Tochter gelegt und das ihm leidenschaftlich angebotene Opfer angenommen hatte (...) es war das Opfer Jephthas“¹⁹.

Zuvor jedoch hatte sich der junge christliche Künstler Pedro della Barca unsterblich in die Blinde verliebt, ohne dass diese Liebe zwischen Jüdin und Christ eine Chance auf Erfüllung gehabt hätte. Er hatte jedoch den Auftrag, an der Kathedrale der Stadt die Synagoge und die Kirche symbolisch in Form zweier Frauen darzustellen. Doch anstatt die Synagoge – wie üblich – mit einem Tuch als Zeichen der Blindheit zu versehen, stellt er sie ganz so dar, wie er Michal gesehen hat: unverschleiert. Während Charon ben Israel zu-

¹⁷ Gertrud VON LE FORT, Die Tochter Jephthas. Eine Legende, Leipzig 1966, 23.

¹⁸ Ebd. 26.

¹⁹ Ebd. 38.

sammen mit dem zum Wohl der Menschen bekehrten Erzbischof die Krankheit in Santa Rosita durch unermüdlichen und selbstlosen Plegedienst besiegt, steht das Bild der unverschleierte Synagoge fortan als Mahnmal der Toleranz. Einem Kaplan bleibt das direkt formulierte Schlussresümee überlassen: „Die Synagoge ist auch eine Maria, denn sie war die Pforte, durch welches das Heil der Welt bei uns eintrat.“²⁰ Der Rückgriff auf das biblische Buch wird so zu einem epischen Plädoyer für das tolerante Miteinander von Judentum und Christentum.

4. Kirchengeschichte als episch-fiktiver Handlungsraum

In den beiden näher betrachteten biblisch inspirierten Novellen klingt bereits ein Grundzug an, der fast das gesamte Werk Gertrud von le Forts auszeichnet: Die Konzentration auf die Welt des Historischen. Mit wenigen Ausnahmen: Vor allem im zweiteiligen Romanwerk „Das Schweißstuch der Veronika“ begibt sich die Schriftstellerin erzählerisch in die Zeit ihrer eigenen Welterfahrung. Sonst werden aktuelle Fragen fast durchweg durch die Rückspiegelung in die Vergangenheit gebrochen und symbolisch aufgeladen. Ihre literarische Welt ist bevölkert von Kaisern und Königen, von Päpsten und Ordensfrauen, von Frauen und Männern aus Adelsgeschlechtern, von Rabbinern, Prälaten und Bischöfen vor allem aus dem Kontext des christlichen Abendlandes, des christlich geprägten Europa. Die Novellen, Legenden und Erzählungen lesen sich geradezu wie ein narratives Mosaik der Kirchengeschichte, vor allem des frühen christlichen Mittelalters, in dem sich Gertrud von le Fort offensichtlich beheimatet fühlte. Diese Rückwendung zur Sphäre des Historischen hat mehrere grundlegende Konsequenzen.

Literarisch erspart sich die Autorin so die Auseinandersetzung mit den sprachlichen Herausforderungen ihrer Zeit. Kein Hinweis auf die Sprachnot des 20. Jahrhunderts, das Verstummen und tastende Suchen nach neuen Möglichkeiten, auf das Ringen um heute mögliche Formen glaubhaften Erzählens. Im Legendenstil, im historisierenden Pathos, in der bildreichen Sprache des zeitlosen Gleichnisses sind ihre Texte einerseits zeitenthoben, wirken andererseits sprachlich aber oft antiquiert und abgehoben. Diese sprachliche Barriere macht den Zugang zu ihren Werken für heutige Leser nicht leicht. Schon *Ulla Hahn* hatte ja derartige „sprachliche und gestalterische Unzulänglichkeiten“ als mögliche Zugangssperre erkannt.

Der Gang in das Reich der Historie hat neben dem sprachlichen Aspekt auch eine inhaltliche Konsequenz. So wenig wie mit den sprachlichen Herausforderungen ihrer Zeit setzt sie sich auch mit den sozialen und politischen Gegebenheiten auseinander – zumindest direkt. In ihren autobiographischen

²⁰ Ebd. 51.

Skizzen verweist sie zwar darauf, dass aufmerksame Leser(innen) „auch unter der oft historischen Einkleidung überall die Spuren der schweren Zeit erkennen“²¹, in der sie selbst lebte und schrieb – diese Spuren sind aber de facto häufig nur atmosphärische Fährten, für heutige Lesende zudem Rückwege in gleich doppelte historische Gegenspiegelung von Erzählzeit und Entstehungszeit. In der Brechung ihrer Fragestellungen in die Vergangenheit oder in die Allgültigkeit der Legende und Parabel entzieht sie sich der Gegenwart.

Bei näherem Hinsehen wird immer wieder ein thematisch gleichbleibendes Grundraster deutlich: Wie schon gesehen kreist das Werk Gertrud von le Forts um die Kernbegriffe von Opfer, Sühne, Stellvertretung, Gnade, der mütterlichen Kraft der Lebensspenderin und -schützerin sowie um die Macht der barmherzigen und versöhnenden Liebe. Dazu einige weitere Beispiele:

- In ihrer vielleicht bekanntesten Novelle „Die Letzte am Schafott“ von 1931 erzählt Gertrud von le Fort das Schicksal der 16 Karmeliterinnen von Compiègne in den Wirren der Französischen Revolution. Als Zeugen der göttlichen Wahrheit bieten sie sich Gott als Opfer dar, gleichzeitig ein Zeugnisopfer wie ein Sühneopfer in widergöttlichen Zeiten. Die Novelle bezieht ihre Spannung aus dem Gegensatz zweier Frauen. Da ist zum einen „Schwester Marie de l’Incarnation, welche den Karmel von Compiègne bestimmte, dem Himmel jenen heroischen Weiheakt anzubieten“²². Warum diese Versessenheit, sich zu opfern? Die Spiritualität der Karmeliterinnen hänge „so sehr am Gedanken des stellvertretenden Opfers, dass der Glaube an die christliche Erlösung durch das Kreuz sich hier geradezu in die religiöse Liebe des Leidens und der Verfolgung“²³ aufgipfele, so die Erklärung im Buch selbst. Ihr gegenüber steht die schwächliche Adelige Blanche de la Force, die einige Jahre ebenfalls zum Karmel hinzugehörte, ihn dann jedoch verließ. Blanche ist eine Frau, die ganz und gar von urtiefer Angst, von Selbstzweifel und Lebensuntüchtigkeit gekennzeichnet ist. Marie de l’Incarnation war immer schon gegen deren Aufnahme, da sie diese Schwäche fürchtete. Würde nicht dadurch das ganze Opferunternehmen gefährdet? Doch um was für ein Opfer soll es sich denn handeln? Wie folgt versucht die Novelle darauf Auskunft zu geben: „Opfer ohne Hoffnung“, „Opfer nur noch für Gott“, „Opfer ohne Heroismus“, „Opfer nur noch durch Gott“, „Opfer mitten in der Nacht“, „Opfer mitten im Chaos“ (...) nicht „Opfer zur Abwendung des Chaos“, (...): „Opfer des reinen Gehorsams“, „Opfer der reinen Liebe“.²⁴ Höhepunkt dieses so beschriebenen Opfers wird der Gang zum Schafott, den die Nonnen mit gläubigem Gesang zum Zeugnis ihres

²¹ Gertrud VON LE FORT, Autobiographische Skizzen, in: DIES., Woran ich glaube und andere Aufsätze, Zürich 1968, 69–81, hier: 74.

²² Gertrud VON LE FORT, Die Letzte am Schafott. Novelle 1931, München 1959, 33.

²³ Ebd. 49.

²⁴ Ebd. 103.

Glaubens nutzen. Wer trägt nun aber das höchste Opfer? Wer übernimmt den schwersten Teil? Doch sicherlich die letzte, die das Sterben aller Gefährtinnen bezeugt, den Stimme um Stimme abnehmenden Trotzgesang letztlich allein trägt. Und diese Letzte ist nun nicht – wie erwartet und von ihr inbrünstig ersehnt – Marie, die durch schicksalhafte Fügungen nicht mit hingerichtet wird. Ihr bleibt es vorbehalten, das „schweigende Versinken dessen, was ein ganzes Menschenleben als seinen Sinn erkannte“, ertragen zu müssen, nämlich „das Opfer des Opfers selbst.“²⁵ Nein, die „Letzte am Schafott“ ist niemand anders als Blanche, die sich unerkannt unter die Zuschauer gemischt hat und so zur letzten Blutzugin wird. Aus wesenstiefer Angst wird grenzenloser Mut, aus scheinbar zielloser Flucht wird letztes Zeugnis.

- In der Erzählung „Das Gericht des Meeres“ von 1943 rettet Anne de Vitré das vom Fluch der Schlaflosigkeit getroffene Kleinkind ihrer Todfeinde. Während einer tagelang andauernden Windstille auf dem Meer lässt sie ihren Plan fallen, sich an den Mordtaten der Feinde durch den Tod des Kindes zu rächen, denn ihr wird deutlich: „eine Frau kann sich doch nicht zum Werkzeug des Todes hergeben – eine Frau ist doch dazu da, um das Leben zu schenken!“²⁶ Umgekehrt wird ihr immer klarer: Das Meer, das in fast naturmagischen Zügen gezeichnet wird („Das Meer war wie Gott“²⁷), es „schrie nach Sühne“, Sühne für den zuvor ermordeten jungen Herzog ihres Volkes. Sühneopfer wird nun aber Anne de Vitré selbst, die von einem Volksgenossen ins Meer gestoßen wird, weil sie das Kind der Feinde gerettet hat. Und willig, nein erlösungsbewusst stimmt Anne in den Sinn dieses Sühneopfers ein: „Es kam die Qual des Ertrinkens – plötzlich nahm sie wieder jemand in die Arme – sie war gerettet – das Leben ward ihr geschenkt.“²⁸ Durch das Retten des Kindes und das gleichzeitige Einverständnis, selbst geopfert zu werden, ist das im Symbol des Meeres gebündelte Bedürfnis der Natur nach Rache, Gerechtigkeit und Ausgleich erfüllt. Über ihr Sühneopfer erfährt Anne Rettung und Erlösung.

- In der 1954 erschienenen Novelle „Am Tor des Himmels“ widmet sich Gertrud von le Fort dem Konfliktfeld von kirchlichem Glauben und naturwissenschaftlicher Weltsicht. Anhand des Falls Galileo Galilei erzählt sie auf zwei Zeitebenen, wie gläubige Menschen in der Auseinandersetzung mit den Erkenntnissen der Naturwissenschaften zwischen zwei Welten geraten: Die Menschen um Galileo in seiner Zeit, aber auch die Menschen angesichts der Monstrositäten im Zweiten Weltkrieg. Unverblümt ist hier von Zweifeln, Glaubensanfragen, schwankenden Sicherheiten die Rede. Durch

²⁵ Ebd. 113.

²⁶ Gertrud von le Fort, *Das Gericht des Meeres*. Erzählung ¹1942, Wiesbaden 1951, 45.

²⁷ Ebd. 50.

²⁸ Ebd. 53.

alle solche Überlegungen hindurch bleiben die oben genannten Grundtopoi prägend. So äußert sich der Galilei-freundliche Kardinal, der den Forscher, aber auch seine eigene Nichte, die sich Galilei als Schülerin angeschlossen hat, schützen will, mit folgenden Worten: „Es gibt Größeres als den Schmerz der Liebe – es gibt das Opfer des uns Liebsten“²⁹. Er selbst wird dieses Opfer gleich zweifach bringen: einmal indem er sich öffentlich wider besseres Wissen gegen die neuen und ihm wichtigen Erkenntnisse ausspricht, zum anderen, indem er die von ihm über alles geliebte Nichte in ein Kloster einsperrt zur „lebenslangen Überwachung“³⁰.

5. Kritische Nachfragen aus heutiger Sicht

Drei Beispiele aus unterschiedlichen Schaffensperioden der Schriftstellerin: In ihnen scheint inhaltlich wie poetologisch auf, was sich in vielen anderen Werken so und ähnlich findet. Wenn damit die zentralen inhaltlichen Kernbegriffe im Werk Gertrud von le Forts verdeutlicht werden, kann es nun nicht bei einer bloßen Benennung bleiben, sondern muss zu einer deutenden Wertung überleiten. Konzentrieren wir uns auf drei zentrale Motivbündel: den Fragezusammenhang von Schuld, Stellvertretung, Sühne und Opfer; die Charakterisierung der besonderen Rolle der Frau; schließlich den Komplex zu Kirchenbild, Ökumene und Verhältnis zum Judentum.

Zunächst zu jenem Bereich, der aus heutiger Sicht am problematischsten erscheint: das theologische Verständnis von Opfer und Sühne. Für Gertrud von le Fort – zumindest für einen Großteil ihrer Figuren – scheint es keinen höheren Wert zu geben, als sich in der Kreuzesnachfolge selbst zu opfern. Es handelt sich dabei freilich um ein Sühneopfer: als ob Gott, die Natur, das Weltprinzip, das göttliche Meer wie eine schicksalhafte Urmacht anonymen Ausgleich fordere. Es geht also nicht darum, dass Menschen im letzten Einsatz für andere Menschen ihr Leben hingeben würden. Hier scheint ‚Gott‘ Sühneopfer zu fordern für sein eigenes Ego – das Opfer der Karmeliterinnen, das Opfer der Anne de Vitre. Eine solche Vorstellung von Sühneopfer und sinnloser Stellvertretung ist heute schon im Blick auf das Schicksal Jesu Christi theologisch zumindest umstritten. Im Blick auf Menschen, die ihm nachfolgen, werden viele solche Gedanken als absurd empfinden.

Zweiter Bereich: Die Frage nach der Rolle der Frau. Schon Ulla Hahn hatte ja betont, dass sie Gertrud von le Fort durchaus als Vorreiterin der Frauenbewegung sieht. In der Zeichnung ihrer starken Frauengestalten und der Betonung ihrer spezifischen Weltverantwortung liegt in der Tat ein besonderer Schwerpunkt im Gesamtwerk der Schriftstellerin. Vor allem im

²⁹ Gertrud VON LE FORT, *Am Tor des Himmels*. Novelle, Wiesbaden 1954, 53.

³⁰ So sinngemäß ebd. 69.

essayistischen Werk hat sich Gertrud von le Fort über die Rechte, Vorzüge und Stärken der Frau auch immer wieder direkt geäußert. Wie in „Das Gericht des Meeres“ exemplarisch deutlich geworden: Als Lebensspenderinnen haben Frauen eine besondere Aufgabe zum Erhalt und Schutz des Lebens. „Die Frau ist ihrem ganzen Sein nach die Trägerin und Beschützerin des Lebens“ – so noch einmal dezidiert im Essay „Autobiographische Skizzen“³¹. Und weiter: Gerade nach den Kriegen, „Werk einer einseitigen und übersteigerten Männlichkeit“, werde „das fehlende Gleichgewicht der weiblichen Kräfte“ deutlich. Das hat politische Konsequenzen: „Die Frau als mitverantwortlich erkennen heißt ihre Macht bezeugen“. Diese Macht habe jedoch ein ganz bestimmtes Profil: „Die Frau, von ihrem ganzen Wesen her konservativ und bewahrend eingestellt, bleibt den Ordnungen des Glaubens und der Frömmigkeit treu“³² – so die Ausführungen in dem noch 1968 veröffentlichten Essay „Die Frau des christlichen Abendlandes“.

Die Frau als Lebensspenderin, Lebensbewahrerin, aufgerufen ihre Macht stärker als bislang üblich einzubringen; die Frau als ihrem Wesen nach konservativ und in frommer Glaubenstreue – das durchaus ambivalente Profil des Frauenbildes von Gertrud von le Fort wird in diesen Schlagwörtern bereits deutlich. Ja, die unverheiratet Gebliebene ist eine Vorreiterin der Frauenbewegung, aber das spezifische Frauenbild, das sie stärkt, ist ein einseitig festgelegtes auf das Mütterliche einerseits, das zölibatär Klösterliche andererseits. Ihre strikte Befürwortung des priesterlichen Pflichtzölibates und ihre explizite Wendung gegen das Frauenpriestertum³³ markieren deutlich, welche Grenzpflocke für sie mit der Betonung des Konservativen und der treuen Ergebnissen in die „Ordnungen des Glaubens“ geschlagen sind. Sätze aus dem Essay „Die ewige Frau“ von 1934 hören sich heute verquer an. Zustimmung mag es zunächst bei einigen noch für die folgende Aussage geben: „Die Kirche konnte der Frau das Priestertum nicht anvertrauen, denn sie hätte damit die eigentliche Bedeutung der Frau in der Kirche vernichtet.“ Worin aber liege diese „eigentliche Bedeutung“? „Priester ist der Mann, aber dem Weibe ward es gegeben, sich zu opfern“³⁴ ... Das mag in der Entstehungszeit eine ehrenwerte Einstellung gewesen sein – für heute ist es überkommener Traditionalismus.

Das führt uns zu dem dritten Bereich der Auseinandersetzung mit dem Werk Gertrud von le Forts aus heutiger Sicht: den Aussagen zu Kirche, Ökumene und Judentum. Der Befund bleibt erneut ambivalent. Da stehen auf der

³¹ Gertrud VON LE FORT, Autobiographische Skizzen, in: DIES., Woran ich glaube und andere Aufsätze, Zürich 1968, 69–81, hier: 78.

³² Gertrud VON LE FORT, Die Frau des christlichen Abendlandes, in: ebd. 7–16.

³³ So Joel POTTIER, Gertrud von le Fort. Eine biographische Skizze, in: DERS. / Lothar BOSSLE (Hg.): Deutsche christliche Dichterinnen (s. Anm. 2) 22–49, hier, 48.

³⁴ Gertrud VON LE FORT, Die ewige Frau. Essay 1934, München 1960, 156–159.

einen Seite Aspekte, die aus heutiger Sicht fremd, sperrig, völlig antiquiert, kaum noch vermittelbar erscheinen. Dazu gehört die große Rom-Begeisterung, ja, Rom-Verklärung³⁵, die sicherlich in ihrer Generation durchaus verbreitet war; dazu gehört die enge Papst-Treue und Papst-Verehrung, die bei ihr vor allem auf persönliche Begegnungen mit Pius X. zurück geht, der für sie das „Antlitz eines Heiligen“ trug „von Güte, Milde und einer transzendenten Unweltlichkeit gefüllt“³⁶; das mündet und gipfelt schließlich insgesamt in der euphorisch-mystischen³⁷ Kirchenbeziehung der „Hymnen an die Kirche“. Diese Aspekte kennzeichnen das Werk der le Fort, machen es aber gerade so zum Werk einer anderen Zeit und Geisteswelt.

Doch auch hier lohnt sich der Blick auf Gegenkräfte im Werk. Wie eigentlich alle Autoren der klassischen christlichen Literatur ist auch Gertrud von le Fort keine Autorin, die schlicht und einfach kirchliche Lehre bestätigend illustrieren würde. In ihrem Werk ist Raum für Fragen und für Suche, für Außen-seiter und Scheiternde. Dichtung habe – so sie selbst in einem Aufsatz über das Wesen der christlichen Dichtung – „eine unwiderstehliche Neigung“, „sich der Verfemten und Verurteilten, auch der schuldig Verurteilten anzunehmen, die Verwirrten auf ihrem wirren Weg zum Abgrund zu begleiten, das Untergehende und Sterbende ans Herz zu ziehen“. Denn sei nicht „Scheitern und Schuldigwerden geradezu die Voraussetzung für den Helden der gewaltigsten dichterischen Form, der dramatischen“³⁸? Diese Grenzgänge in den Bereich von Scheitern und Untergang werden auch im Feld der theologischen Auseinandersetzung geführt. Da ist immer wieder die Rede von tiefen Zweifeln, Glaubensverlust und Gleichgültigkeit, da werden Gottesvorstellungen ins Spiel gebracht, die eben nicht nur bestätigen, sondern aufrütteln. In ihren mystischen Visionen kann die Titelheldin der Erzählung „Die Jungfrau von Barby“ so den leeren Himmel sehen, den aller Bilder entkleideten Gott: „Also hab’ ich doch auch keinen Vater mehr im Himmel“, heißt es da, und „alle unsere Bilder sind zernichtet worden (...) es ist nichts mehr da denn die Wüste der nackenden Gottheit“³⁹. Solche Grenzgänge bleiben herausfordernd.

Ein weiterer Kontrapunkt gegen eine voreilige Verabschiedung Gertrud von le Forts: Wer bei der Konvertitin zur katholischen Kirche mit bitterer

³⁵ Vgl. dazu: Gertrud VON LE FORT, Rom, in: DIES., Woran ich glaube (s. Anm. 21) 131–141.

³⁶ Zit. nach: Gisbert KRANZ, Gertrud von le Fort (s. Anm. 16) 29.

³⁷ Vgl. Roswitha GOSLICH, Orientierungssuche im Zeitalter der Angst. Gertrud von le Forts Weg zur Mystik, Hildesheim 2003.

³⁸ Gertrud VON LE FORT, Vom Wesen christlicher Dichtung, in: DIES., Woran ich glaube (s. Anm. 21) 87–93, hier: 90f.

³⁹ Gertrud VON LE FORT, Die Abberufung der Jungfrau von Barby. Erzählung 1940, München o. J., 79f.

oder triumphalistischer Abrechnung mit der evangelischen Tradition rechnet, sieht sich völlig getäuscht. Den Wert ihrer evangelischen Erziehung, die Frömmigkeit und theologische Tiefe in der protestantischen Tradition hat sie nie geleugnet. Ihr habe – so sie selbst im Rückblick auf den jahrzehntelangen Prozess der Konversion – lediglich die bleibende Notwendigkeit einer eigenständigen evangelischen Kirche in ihrer Zeit immer weniger eingeleuchtet. So ging es ihr mit diesem Schritt um eine „Vereinigung der getrennten Bekenntnisse“. Sie schrieb in einem Brief im Jahr des Übertritts: „Es gibt nur eine allgemeine christliche Kirche, die wir im Apostolikum bekennen. Wo dieses Bekenntnis am stärksten lebt, da muss auch der Herzschlag der Kirche sein.“⁴⁰ Es geht ihr also um die *eine* Kirche, die sie für sich in der katholischen Tradition reiner, unverstellter realisiert sah. Aus diesem Bewusstsein heraus ist jedoch auch ihr schriftstellerisches Werk vor allem um Versöhnung zwischen den Konfessionen bemüht. Der 1938 veröffentlichte Roman „Die Magdeburgische Hochzeit“ – situiert in der Zeit des Dreißigjährigen Krieges – endet so in einem Bekenntnis zum gemeinsamen katholischen und evangelischen Glauben: Das im Konfessionskrieg verwüstete Magdeburg wird zum Sinnbild „als Hügel Golgatha, wo die ganze Christenheit vereinigt wurde (...) es gab keine andere Hoffnung mehr als die gemeinsame der ganzen Christenheit.“⁴¹ Sicherlich, Gertrud von le Fort vertritt dabei letztlich das theologisch umstrittene Modell einer so genannten „Heimkehr-Ökumene“, in dem die ‚abtrünnig gewordenen‘ Protestanten unter das gemeinsame Schutzdach der römischen Kirche zurückkehren müssten – im Kontext ihrer Zeit ist das aber ein durchaus mutiger Schritt. Dass man von da aus andere ökumenische Modelle für heute entwickeln muss, lässt sich als Fortführung der le Fortschen Gedanken folgern.

Bemerkenswert und ihrer Zeit voraus war Gertrud von le Fort vor allem auch deshalb, weil sie diese Gedanken eines ökumenischen Miteinanders nicht auf die binnenchristliche Dimension beschränkte, sondern auf das Verhältnis von Judentum und Christentum ausweitete. Immer wieder lässt sie jüdische Figuren auftreten und zeichnet ihr religiöses und menschliches Profil mit Respekt, Einfühlungsvermögen und Wärme – sei es der Rabbi in „Die Tochter Jephthas“, sei es die Familie des zum Christentum bekehrten Pier Leone in „Der Papst aus dem Ghetto“. In dieser sensiblen Wahrnehmung liegt sicherlich ein bleibender Wärmestrom im Werk Gertrud von le Forts.

⁴⁰ Zit. nach Gisbert KRANZ, Gertrud von le Fort (s. Anm. 17), 30f.

⁴¹ Gertrud VON LE FORT, Die Magdeburgische Hochzeit. Roman 1938, Frankfurt / Leipzig 1991, 229.

6. Ausblick: Gertrud von le Fort heute lesen?

Der Blick auf das Werk Gertrud von le Fort bleibt ambivalent, geprägt von vielen Gegenüberstellungen und Abwägungen. Da ist der oft behäbige Erzählstil und die historisierend-legendarische Erzähllhaltung; da ist die liturgisch-hymnische Sprache und die fehlende Auseinandersetzung mit den ästhetischen Anforderungen ihrer Gegenwart; da ist eine theologisch überkommene Vorstellung von Sühne und stellvertretendem Opfer; da ist die Stärkung der Frauenrolle in Kombination mit der Festschreibung auf ein konservatives Frauenbild; da ist ein verklärend-preisendes Kirchenbild in Verbindung mit einer sensiblen Öffnung für die Fragen von Ökumene und dem Verhältnis von Judentum und Christentum – kein klares Gesamtbild; schillernd, differenziert und darin herausfordernd. Das Werk Gertrud von le Forts bleibt so fraglos lesenswert, primär jedoch wie das Werk anderer bereits *historischer* Dichter. Zum Kanon der *Gegenwartsliteratur* aber zählt es in Geisteswelt und ästhetischer Gestaltung nicht mehr.

Muss man Gertrud von le Fort heute lesen, an den Universitäten, an Schulen? Meine Antwort – nein! Zu weit entfernt sind Themen und ästhetische Umsetzung von der Gegenwart. So vehement und gefolgstreu Gisbert Kranz auch feststellt: „Die Bücher Gertrud von le Forts waren ihrer Zeit voraus und haben nichts an Aktualität eingebüßt“⁴² – die Lesewirklichkeit sieht anders aus. Die Welt Gertrud von le Forts – zitiert aus einer im Jahr 2001 angefertigten, sehr wohlwollenden studentischen Arbeit zu „Die Letzte am Schafott“ – ist „ganz weit weg“. Kann man Gertrud von le Fort heute mit Gewinn lesen? Meine Antwort – ja! Als Zeitzeugin, als Repräsentantin einer Generation, die ihr Werk begeistert gelesen hat, als Zeugin für ein Kirchen- und Frauenbild einer bestimmten Epoche sind ihre Werke wichtige Bausteine. Es sind Texte der Vergangenheit, aber gerade als solche behalten sie ihren Platz. Und niemand kann ausschließen, dass sie noch einmal ungeahnte Aktualität bekommen können.

⁴² Gisbert KRANZ (s. Anm. 16) 34.

Dass „sie mit der himmlischen Gnade zusammenwirken“ (SC 11)

Die Liturgie als Interaktion zwischen Gott und Mensch nach „Sacrosanctum Concilium“

Zusammenfassung: Im Artikel wird anhand der grundlegenden Artikel 5 bis 8 der Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“ des II. Vatikanischen Konzils das Liturgieverständnis der Konstitution untersucht, das auf der Heilsgeschichte basiert. Dabei ist insbesondere der Fokus auf die Liturgie als Interaktion zwischen Gott und Mensch gerichtet, die als Teilgabe, Teilhabe und Teilnahme beschrieben wird.

Abstract: The article investigates – [founded on the fundamental articles 5 to 8 of the liturgical Constitution „Sacrosanctum Concilium“ of the Second Vatican Council] – the concept of liturgy of the constitution, which is based on the history of salvation. A special focus is set on the liturgy as interaction between God and man, which is described as gift and participation.

Im „Handbuch der katholischen Liturgik“ von 1941 schreibt Ludwig EISENHOFER: „Wenn der Mensch sich im Kult Gott nähert, so will er nicht bloß der Ehre Gottes die schuldige Anerkennung leisten, er will auch gnadenvolles Herablassen Gottes bewirken.“¹ EISENHOFER versteht Liturgie zunächst vom Menschen her: Dieser leistet im kultischen Handeln der „Ehre Gottes die schuldige Anerkennung“ und erreicht dadurch das „gnadenvolle Herablassen Gottes“. Christlicher Gottesdienst erscheint in dieser Aussage zuerst als menschliches Handeln, dem die göttliche Zuwendung als Folge zugeordnet ist. Vielfach bestimmte diese Vorstellung des gottgeschuldeten Kultes („cultus debitus“) das Verständnis liturgischer Vollzüge innerhalb der katholischen Theologie.² Ein solches Liturgieverständnis steht in der Gefahr einer Vereinseitigung, was meint: Das Tun des Menschen erhält Priorität, während Gott eher in den Hintergrund tritt. Eine solche Sichtweise kann bis zu einem magischen Missverständnis führen, das liturgische Vollzüge als Mittel ansieht, die die Gnade Gottes zu erzwingen, Gott manipulieren zu wollen.

Mit der Konstitution über die heilige Liturgie „Sacrosanctum Concilium“ (SC) nimmt das II. Vatikanische Konzil eine durchgreifende Korrektur eines Verständnisses der Liturgie der Kirche vor, das einen einseitigen Kultbegriff

¹ Ludwig EISENHOFER, Handbuch der katholischen Liturgik, Bd. 1, Freiburg 1941, 21.

² Vgl. zu den Liturgiedefinitionen in der Theologiegeschichte Hermanus A. P. SCHMIDT, Introductio in Liturgiam Occidentalem, Romae 1960, 47–87. Das Motiv des „cultus debitus“ ist dort vielfach anzutreffen.

zur Basis hat.³ Die Liturgiekonstitution fasst das Wesen liturgischer Vollzüge als Interaktion oder Kooperation zwischen Gott und den zur Feier versammelten Menschen, jedoch zeigt sich im Vergleich zur theologischen Reflexion vor dem II. Vaticanum klarer und eindeutiger herausgestellt, dass in diesem gott-menschlichen Miteinander dem vorgängigen Handeln Gottes Priorität zukommt. Dieser auf dem Konzil wiederentdeckten Sichtweise von Liturgie geht der vorliegende Beitrag nach.

1 Liturgie unter heilsgeschichtlichem Vorzeichen

Im Großen Glaubensbekenntnis steht das Heilshandeln Gottes in der Menschwerdung sowie in Tod und Auferstehung Jesu Christi wie unter einer Überschrift durch die Aussage „Für uns Menschen und zu unserem Heil“. Gott wendet sich den Menschen zu und handelt heilssorgend für uns, damit wir das Leben haben. Das ist Heilsgeschichte als Geschichte des dreieinen Gottes mit den Menschen, zum Heil der Menschen und der ganzen Schöpfung. Diese soterische Perspektive nimmt die Liturgiekonstitution in ihren Aussagen zur Liturgie der Kirche ein. Emil Joseph LENGELING spricht deshalb von einer „heilsgeschichtlichen Schau der Liturgie“⁴, die von den Konzilsvätern entfaltet wurde. D.h. die „liturgietheologischen Aussagen der Konstitution nehmen die Heilsgeschichte [...] zum Ausgangspunkt.“⁵ Gleich im ersten Artikel des ersten Abschnitts von Kapitel eins der Konstitution, der sich mit dem „Wesen der heiligen Liturgie“ befasst, wird das deutlich.⁶

SC 5 setzt mit zwei biblischen Zitaten ein: „Gott, der will, daß alle Men-

³ Vgl. zu Genese, Text und Kommentar der Liturgiekonstitution: Emil Joseph LENGELING (Hg.), Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar von Emil Joseph Lengeling, Münster 1965 (RLGD 5/6); Josef Andreas JUNGSMANN, Einleitung und Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie, in: LThK.E² Bd. 1, 10–109; HThK Vat.II, Bd. 1. Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Lateinisch-deutsche Studienausgabe, Freiburg 2004, 3–56; Reiner KACZYNSKI, Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium, in: HThK Vat.II, Bd. 2. Freiburg 2004, 1–227.

⁴ LENGELING, Konstitution (s. Anm. 3) 13.

⁵ KACZYNSKI, Kommentar (s. Anm. 3) 61.

⁶ Das erste Kapitel von „Sacrosanctum Concilium“, das mit „Das Wesen der heiligen Liturgie und ihre Bedeutung für das Leben der Kirche“ betitelt ist und die Artikel 5 bis 46 umfasst, legt die liturgietheologischen Grundlagen der gesamten Liturgiekonstitution dar. Kurt PURSCH spricht hier von dem „fraglos wichtigsten und wesentlichsten Kapitel der Konstitution“. Kurt PURSCH, Die Liturgiereform des zweiten Vatikanischen Konzils, in: IKZ 54 (1964) 152–187, 193–214, 155. Mit Blick auf die Liturgiekonstitution als der „Magna Charta“ der Liturgiereform spricht Cipriano VAGAGGINI davon, dass das „erste Kapitel gleichsam die Seele der Magna Charta selbst“ darstellt. Cipriano VAGAGGINI, Die vom Konzil angenommenen Grundsätze für die Liturgiereform, in: HLD 17 (1963) 8–15, 14. Innerhalb dieses bedeutsamen ersten Kapitels sind noch einmal die Artikel fünf bis acht, als konzentrierte liturgietheologische Grundlegung anzusehen. Vgl. ebd. 9.

schen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen' (1 Tim 2,4), 'hat in früheren Zeiten vielfach und auf vielerlei Weise durch die Propheten zu den Vätern gesprochen' (Hebr 1,1).⁷ In diesen Schriftstellen spricht sich die soterische Sicht der Liturgiekonstitution aus und ist bereits konzentriert die darauf basierende Liturgietheologie der gesamten Konstitution gegeben. Als Grundlinien zeigen sich:

- Gott wird als erster genannt, was seine Priorität markiert.
- Mit ihm kommt sein Heilswille zur Sprache.
- Ziel dieses Heilswillens ist der Mensch, der an zweiter Stelle genannt ist.
- Gott und Mensch sind verbunden in der Heilsgeschichte, die als Anrede Gottes an den Menschen verstanden ist; wobei Gott sich selbst dem menschlichen Partner mitteilt.
- Es geht um ein personales Beziehungsereignis zwischen Gott, der den Menschen als von ihm geschaffenes Subjekt anspricht, und dem Menschen, der seinerseits Gott als Du ansprechen kann.
- Dieses heilsgeschichtliche Geschehen nimmt in der Liturgie der Kirche sinnenhafte Gestalt an.

Von diesem biblischen Hintergrund her entwirft die Liturgiekonstitution in den Artikeln fünf bis acht ihre Liturgieauffassung unter soterischem Vorzeichen und beschreibt dabei einen Spannungsbogen von den Anfängen der Geschichte Gottes mit den Menschen bis zur noch ausstehenden eschatologischen Vollendung.⁸ Näherhin stellt sich das wie folgt dar:

- SC 5 lässt sehr kurz mit dem Hinweis auf das „in früheren Zeiten“ erfolgte Sprechen Gottes „durch die Propheten zu den Vätern“ (Hebr 1,1) sowie mit der Bezeichnung der „göttlichen Machterweise am Volk des Alten Bundes“ als „Vorspiel“ des Christusereignisses die Anfänge der Heilsgeschichte in der Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel anklingen.⁹ Der Artikel

⁷ Hier zeigt sich auch bereits ein wesentliches Charakteristikum der Liturgiekonstitution, nämlich der Rückgriff auf die Schrift und damit auf die biblische Sprache. Vgl. LENGELING, Konstitution (s. Anm. 3) 55*, 57*.

⁸ Vgl. dazu im Detail: Fabio TRUDU, *Liturgia e storia della salvezza in Sacrosanctum Concilium*, in: *Liturgia* 35 (2001) 114–125; Reinhold MALCHEREK, „Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi“ (SC 7). Liturgie in personaler Dimension, in: *HID* 57 (2003) 205–218, 208–210.

⁹ Kritisch ist anzumerken, dass die Heilsgeschichte des Alten Bundes und damit deren Ursprung in der Geschichte des Gottesvolkes Israel hier zu kurz kommt. Problematisch erscheint auch die Rede vom „Vorspiel“ mit Blick auf den Alten Bund, was auf ein vereinfachendes Schema von Verheißung und Erfüllung im Verhältnis Israels zum Christentum hinausläuft. Vgl. zu diesen Fragestellungen u. a.: Daniela KRANEMANN, *Israelitica dignitas? Studien zur Israeltheologie Eucharistischer Hochgebete*, Altenberge 2001 (MThA 66), besonders zu SC 5: 60–61; Klemens RICHTER / Benedikt KRANEMANN (Hg.), *Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund*, Freiburg 1995 (QD 159); Albert GERHARDS / Hans Hermann HENRIX (Hg.), *Dialog oder Monolog? Zur Liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum*, Freiburg 2004 (QD 208).

fährt sodann gleich fort mit dem Kommen Jesu Christi in der „Fülle der Zeiten“ und mit seinem „Werk der Erlösung der Menschen und der vollendeten Verherrlichung Gottes“. Dieses Erlösungshandeln des geistgesalbten Gottessohnes erreicht in seinem Tod und seiner Auferstehung unübertreibbare Gestalt. Das Konzil spricht hier vom „Pascha-Mysterium“, der Einheit von Leiden, Tod, Auferstehung und Erhöhung Jesu Christi.¹⁰ Mit dem „Pascha-Mysterium“ ist die „theologische Mitte“¹¹ der Liturgiekonstitution markiert. Damit hat das II. Vatikanische Konzil eine „Kurzformel“ der Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte des Heils¹² geprägt und darin die „Quintessenz der Heilsgeschichte“¹³ ausgesagt. Aus diesem Heilsmysterium geht, wie Artikel fünf abschließend betont, die Kirche hervor, so dass sie wesentlich von Christus her soterisch bestimmt ist.

- SC 6 knüpft hier an. Dieser Artikel sieht die vom Vater ausgehende Sendung Jesu Christi durch diesen selbst auf die geisterfüllten Apostel übertragen. Sie verkünden das Evangelium und feiern das proklamierte Heilshandeln Gottes durch Jesus Christus im Heiligen Geist in der Liturgie. So wird diese „in den Zusammenhang der Heilsgeschichte eingereiht“¹⁴, d.h. die Feier der Liturgie führt die Geschichte Gottes mit den Menschen in jeder Zeit fort. So wird diese für jeden Menschen zum Heute der Heilssorge Gottes. Deshalb hat die Kirche, wie Artikel sechs betont, „niemals aufgehört, sich zur Feier des Pascha-Mysteriums zu versammeln“, wobei insbesondere durch die Taufe und die Eucharistie die Menschen „in das Pascha-Mysterium Christi eingefügt“ werden. Die „Fortführung des Heilswerkes“¹⁵ in der Liturgie der Kirche geschieht jedoch nicht aus deren eigener Kraft.
- SC 7 stellt dahingehend eindeutig klar, dass es bei der Liturgiefeier immer um eine Person geht: Jesus Christus.¹⁶ So wie die Kirche insgesamt in Chris-

Schließlich gehören in diesen heilsgeschichtlichen Zusammenhang auch schöpfungstheologische Aussagen, die in diesen Artikeln von „Sacrosanctum Concilium“ ganz ausfallen.

¹⁰ Vgl. Hermann VOLK, *Theologische Grundlagen der Liturgie. Erwägungen nach der Constitutio De Sacra Liturgia*, Mainz 1964, 81–88.

¹¹ Martin KLÖCKENER / Benedikt KRANEMANN, *Liturgiereform – Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Systematische Auswertung*, in: Martin KLÖCKENER / Benedikt KRANEMANN (Hg.), *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Teil II: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*, Münster 2002 (LQF 88/II) 1083–1108, 1097.

¹² Angelus A. HÄUSSLING, „Pascha-Mysterium“. Kritisches zu einem Beitrag in der dritten Auflage des *Lexikon für Theologie und Kirche*, in: *ALw* 41 (1999) 157–165, 164.

¹³ Emil Joseph LENGELING, *Liturgie, Dialog zwischen Gott und Mensch*, in: Theodor FILTHAUT (Hg.), *Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil*, Mainz 1966, 92–135, 113.

¹⁴ JUNGMANN, *Einleitung* (s. Anm. 3) 20.

¹⁵ LENGELING, *Konstitution* (s. Anm. 3) 16.

¹⁶ Armando CUA, stellt die christozentrische Orientierung der gesamten Liturgiekonstitution heraus. Vgl. Armando CUA, *La presenza di Cristo nelle celebrazioni liturgiche*, Ro-

tus ihren Ursprung hat und von ihm her lebt, so stellt er auch das Zentrum ihrer Liturgie als einen ihrer wesentlichen Lebensvollzüge dar. Deswegen sagt Artikel sieben, dass Christus, um das Erlösungswerk „voll zu verwirklichen, [...] seiner Kirche immerdar gegenwärtig“ ist, „besonders in den liturgischen Handlungen“. Der Artikel führt verschiedene Weisen der Christusgegenwart an: im Messopfer in der Person des Priesters und in den eucharistischen Gestalten; in den Sakramenten; im Wort der Schriftverkündigung; in der liturgischen Versammlung der Gläubigen. So gilt – wie zwei markante Aussagen formulieren –, dass „wenn immer einer tauft, Christus selber tauft“, dass „er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden“. Jesus Christus ist demzufolge der eigentlich Handelnde in der Liturgie und bewirkt dadurch die Fortführung des Heilshandelns Gottes. SC 7 benennt ihn als den „ersten Liturgen“¹⁷, als den „ursprünglichen und eigentlichen Träger aller Liturgie“¹⁸. Die Kirche kommt im zweiten Schritt als sekundäres Subjekt liturgischen Handelns ins Spiel. Das geschieht durch den primären Liturgen selbst, denn – so sagt Artikel sieben – Christus „gesellt sich“ in dem „großen Werk“ der Verherrlichung Gottes und der Heiligung der Menschen „immer wieder die Kirche zu“. Die Kirche wird „in das Tun Christi hineingenommen“¹⁹, und durch dieses in Beziehung setzen ist die Bedingung der Möglichkeit geschaffen, dass sie „mit ihm, in ihm und durch ihn priesterlich, d. h. liturgisch handelt“²⁰. Deshalb muss „jede liturgische Feier“ als „Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist“ verstanden werden, als das „korrespondierende Tun Gottes und des Menschen“²¹. Von daher umschreibt SC 7 die Liturgie zusammenfassend als „Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi“: Sie ist „Teilnahme am Priestertum Christi“²², Nachvollzug seines vorgängigen Heilshandelns und somit je aktuelle Fortführung des priesterlichen Handelns Christi durch die Kirche im Medium der Liturgie. Nochmals unterstreicht so der Artikel die Bedeutung der Person Jesu Christi als Voraussetzung und kontinuierlichem Träger liturgischen Handelns.

ma 1997; DERS., *Elementi di cristocentrismo nella Sacrosanctum Concilium*, in: *Liturgia* 37 (2003) 443–451.

¹⁷ JUNGMAHN, Einleitung (s. Anm. 3) 21. Vgl. dazu auch KACZYNSKI, Kommentar (s. Anm. 3) 67–68.

¹⁸ Ludwig EISENBACH, *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst*. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils, Mainz 1982, 321. Vgl. dazu auch Thomas STUBENRAUCH, *Wer ist Träger der Liturgie? Zur Rezeption des II. Vatikanischen Konzils im Codex Iuris Canonici von 1983*, Trier 2002 (TThSt 68), 61–69.

¹⁹ JUNGMAHN, Einleitung (s. Anm. 3) 22.

²⁰ LENGELING, Konstitution (s. Anm. 3) 21.

²¹ LENGELING, Konstitution (s. Anm. 3) 78*.

²² Robert LACHENSCHMIDT, *Heilswerk Christi und Liturgie. Verständnis der Fortdauer des Heilswerkes Christi in der Liturgie aus der Überzeitlichkeit des Christusgeheimnisses*, in: *ThPh* 41 (1966) 211–227, 226.

– SC 8 markiert schließlich den Zielpunkt des in Artikel fünf ansetzenden soterischen Bogens: die eschatologische Vollendung. Die irdische Liturgie feiert das göttliche Erlösungswerk und geht so zu auf dessen Vollendung in der endzeitlichen *Communio* mit dem lebendigen Gott und seinen Heiligen. Beide Wirklichkeiten stehen jedoch nicht einfach nebeneinander, vielmehr gibt es schon hier und jetzt eine Verschränkung von irdischem und himmlischem Ereignis, wobei ersteres – wie Artikel acht sagt – „vorauskostend“ an letzterem teilnimmt. Liturgie ist in ihren einfachsten bis hin zu ihren festlichsten Gestalten immer „beginnende Teilnahme an der ewigen Liturgie der Gottesstadt“²³, Vorgeschmack, sinnhaft erfahrbare Antizipation der verheißenen Vollendung. Diese eschatologische Beziehung, dass liturgisches Handeln mehr ist als die Summe des in Raum und Zeit Vollzogenen, zeigt sich nach SC 8 personal vermittelt. Jesus Christus ist es, der in der Liturgie der Kirche handelt und zugleich in der Herrlichkeit Gottes „Diener des Heiligtums und des wahren Zeltens“ ist; in seiner Person sind Erde und Himmel verbunden.

2 Die liturgische Interaktion: Teilgabe, Teilhabe und Teilnahme

Die hier dargestellten Grundlinien der Liturgietheologie von „Sacrosanctum Concilium“ geben deutlich die soterische und damit untrennbar verbunden die personale Perspektive als Fundament des christlichen Gottesdienstes zu erkennen. Die Liturgiekonstitution bestimmt Liturgie als gefeierte Heilsgeschichte im Heute der liturgischen Versammlung in der personalen Beziehung zu wie Begegnung mit Gott, dem Vater, vermittelt des handelnden Christus in der Kraft des Heiligen Geistes. In der Liturgie geht es demnach um die in der Geschichte Gottes mit den Menschen auf vielerlei Weise bezeugte Selbstmitteilung des dreieinen Gottes, seine personale Zuwendung zu den Menschen in Wort und Symbol. Diese Zuwendung fordert als Reaktion des menschlichen Gegenübers seinerseits Annahme und Antwort heraus, initiiert und trägt sie zugleich und kommt im Menschen, der sich Gott antwortend zuwendet, zum Ziel. In diesem Sinne resümiert Hans Bernhard MEYER: „In der Liturgie begegnet die Kirche unter ihrem Haupt, Christus, und im Heiligen Geist dem Vater, wird von Gott geheiligt und bringt ihm ihren Dienst dar in Dank, Lobpreis und Opfer.“²⁴ Hier wird das erkennbar, was LENGELING als „dialogische“ Konzeption²⁵ liturgischen Feierns in der doppelten Orientie-

²³ JUNGSMANN, Einleitung (s. Anm. 3) 23.

²⁴ Hans Bernhard MEYER, Von der liturgischen Erneuerung zur Erneuerung der Liturgie, in: StdZ 175 (1965) 81–97, 91.

²⁵ Emil Joseph LENGELING, Zur Aktualpräsenz Christi in der Liturgie, in: *Mens concordet voci*. FS A.-G. Martimort, Paris 1983, 518–531, 519. Vgl. dazu auch KACZYNSKI, Kommentar (s. Anm. 3) 69.

rung von Gott her zum Menschen (katabatisch) und vom Menschen her zu Gott (anabatisch) bezeichnet hat.²⁶

Die grundlegende Dimension des mit der Heilsgeschichte verbundenen Personalen, die in der gesamten Liturgiekonstitution als *cantus firmus* auszumachen ist, kann in ihrer liturgietheologischen Relevanz kaum überschätzt werden. Es ist das Innerste christlichen Gottesdienstes angesprochen. Diese die Liturgie prägende gott-menschliche Interaktion lässt sich in ihrer personalen Dynamik als ein Geschehen von Teilgabe, Teilhabe und Teilnahme näher bestimmen.

2.1 Die Teilgabe durch Gott

Wie in der Heilsgeschichte, so ist auch in deren liturgischer Vergegenwärtigung der trinitarische Gott der Handelnde an erster Stelle. Deshalb setzt die Liturgiekonstitution bei der Wesensbestimmung christlicher Liturgie in SC 5 mit Blick auf Gottes umfassenden Heilswillen ein. Dieser besteht nicht in einer abstrakten Gnadensetzung, stellt kein objektiviertes An-und-für-sich dar. Gottes Heilswille durch Jesus Christus im Heiligen Geist meint ein Beziehungsgeschehen mit den Menschen als Adressaten; in ihrem Leben will Gott zum Ziel kommen. Es geht um die personale Selbstmitteilung Gottes, die für die Liturgietheologie wie die Theologie der Offenbarung des II. Vaticanums zentral geworden ist.²⁷ SC 5 spricht davon im Zitat aus Hebr 1,1, wenn es heißt, dass Gott „in früheren Zeiten vielfach und auf vielerlei Weise durch die Propheten zu den Vätern gesprochen“ hat. Gott teilt sich selbst den Menschen mit. Das meint Teilgabe: Gott gibt seinem geschöpflichen Gegenüber, dem Menschen, Anteil an seinem göttlichen Leben. Liturgisch vollzieht sich diese Teilgabe unter den Bedingungen menschlicher Erfahrbarkeit in symbolischer Interaktion zwischen Gott und Mensch in verbalen und nonverbalen Elementen.²⁸

Unter ekklesiologischer Rücksicht betont SC 5 die alles fundierende Teil-

²⁶ Vgl. Emil Joseph LENGELING, *Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch*. Herausgegeben von Klemens Richter, Freiburg 1981; *Erweiterte Neufassung* 1988; Reinhold MALCHEREK, *Gemeinschaft von Gott und den Menschen. Überlegungen zur Liturgie als gott-menschlicher Dialog nach der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, in: EO 18 (2001) 237–268; DERS., *Liturgie als Geschehen personaler Begegnung. Liturgietheologische Reflexionen im Licht von „Sacrosanctum Concilium“ und theologischer Entwürfe im Umfeld des II. Vatikanischen Konzils* 1. Teil, in: EO 21 (2004) 365–387 und 2. Teil, in: EO 22 (2005) 13–45.

²⁷ Vgl. Peter HÜNERMANN, *Reflexionen zum Sakramentenbegriff des II. Vaticanums*, in: Elmar KLINGER / Klaus WITTSTADT (Hg.), *Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum*. FS Karl Rahner, Freiburg 1984, 309–324; Jürgen WERBICK, *Offenbarung. VI. Systematisch-theologisch*, in: LThK³ Bd. 7, 993–995.

²⁸ Vgl. zur Liturgie als Symbolgeschehen Andreas ODENTHAL, *Liturgie als Ritual. Theologische und psychoanalytische Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Theorie des Gottesdienstes als Symbolgeschehen*, Stuttgart 2002 (*Praktische Theologie heute* 60).

gabe am Leben Gottes für die Kirche im Pascha-Mysterium: „Denn aus der Seite des am Kreuz entschlafenen Christus ist das wunderbare Geheimnis der ganzen Kirche hervorgegangen.“ Die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden hat ihr Leben ausschließlich von Christus ihrem gekreuzigten und auf-erstandenen Herrn her. Individuell gewendet geschieht die Teilgabe am göttlichen Leben grundlegend durch die Taufe. So hält SC 6 fest, dass die „Menschen durch die Taufe in das Pascha-Mysterium Christi eingefügt [werden]. Mit Christus gestorben, werden sie mit ihm begraben und mit ihm auf-erweckt. Sie empfangen den Geist der Kindschaft“. Je und je neu schenkt die Feier der Eucharistie Anteil am göttlichen Leben, denn in ihr werden „Sieg und Triumph seines [Jesu Christi] Todes dargestellt“. Auch in SC 7 kommt die Bewegung der Teilgabe zur Sprache. Dort wird Christus als der in der Liturgie der Kirche gegenwärtige Herr und in ihren Vollzügen selbst Handelnder bestimmt mit dem Ziel der „Heiligung des Menschen“.²⁹ Ebenso meint die Beziehung der irdischen zur „ewigen Liturgie der Gottesstadt“³⁰ (SC 8) Teilgabe am Leben Gottes: Insofern im liturgischen Feiern der Kirche die „voraussetzende Teilnahme“³¹ an der eschatologischen Vollendung Realität wird, gewährt Gott bereits unter den Bedingungen von Raum und Zeit Anteil am Leben der kommenden Herrlichkeit. Damit ist auch das letzte Ziel, die Erfüllung aller immer nur vorläufigen irdischen Teilgabe benannt: die Teilgabe an der „endgültigen Verherrlichung“³².

So entfalten diese das Wesen christlichen Gottesdienstes umschreibenden Artikel der Liturgiekonstitution an erster Stelle die durch Gottes freies Heilshandeln geschenkte Teilgabe an seinem Leben. Deshalb lässt uns die Liturgie, wie Herman SCHMIDT vielfach betont, „den ‚Gott mit uns‘, den Emmanuel, erleben“; in ihr „erfahren wir in sinnenfälliger Weise, mit welcher Liebe sich Gott für die Welt interessiert“, denn er gibt Anteil, „er vereinigt mit sich in der ewigen Freude die Gläubigen aller Zeiten und Orte“.³³

2.2 Die Teilgabe der Menschen

Aus der kraft göttlicher Initiative gewirkten Teilgabe am Leben des trinitarischen Gottes folgt auf der Seite der Menschen als erstes die Teilgabe, wenn sie annehmend auf Gottes Zuwendung reagieren. Durch die Annahme der aus dem Pascha-Mysterium geschenkten Teilgabe am Christusereignis steht die Kirche in der Teilgabe am Leben Gottes (SC 5). Durch die in der Taufe gefeierte, in der Firmung bekräftigte sowie in der Eucharistie immer wieder neu

²⁹ Vgl. MALCHEREK, Vollzug (s. Anm. 8) 210–218.

³⁰ JUNGSMANN, Einleitung (s. Anm. 3) 23.

³¹ LENGELING, Konstitution (s. Anm. 3) 29.

³² Herman SCHMIDT, Die Konstitution über die heilige Liturgie. Text, Vorgeschichte, Kommentar, Freiburg 1965, 156.

³³ SCHMIDT, Konstitution (s. Anm. 32) 139.156.

vollzogene Annahme der liebenden Zuwendung Gottes haben die Gläubigen Teil am göttlichen Leben (SC 6). Von daher kann die Teilhabe nur als dieser vorausgehende und damit diese konstituierende Teilgabe begriffen werden.³⁴ Teilhabe lässt sich nicht durch die Kirche oder durch den einzelnen Gläubigen aus eigener Kraft schaffen; sie ist von Gott gestiftete Gemeinschaft, geistgewirkte Koinonia mit seiner Liebe durch Jesus Christus.³⁵ Trotzdem ist deren in Freiheit vollzogene Annahme durch den Menschen erforderlich. In diesem Akt freier Annahme kann die Teilgabe Gottes in der Teilhabe des Menschen an ihr erstes Ziel kommen, denn sie würdigt den menschlichen Adressaten nicht zum passiven Objekt herab. Vielmehr geht es um den Vollzug von Subjektsein in Freiheit der Zustimmung wie Ablehnung. In dieser Hinsicht macht SC 11 eine klare Aussage: Der Artikel stellt als eine notwendige Voraussetzung für jede liturgische Feier heraus, dass die Gläubigen „mit der himmlischen Gnade zusammenwirken, um sie nicht vergeblich zu empfangen“. Hier wird erkennbar, dass es um ein personales Beziehungsgeschehen im Miteinander von Gott und Mensch geht, in dem beide Partner ernst genommen sind.

2.3 Die Teilnahme der Menschen

Aus der Teilgabe an der schöpferischen und erlösenden Liebe Gottes durch Jesus Christus im Heiligen Geist erwächst den Gläubigen die Teilhabe an dieser Liebe. Die so konstituierte Teilhabe ruft die antwortende Teilnahme der Menschen wach, denn darin gelangt Gottes liebende Zuwendung an ihr höchstes Ziel. „Participatio“ wird hier in liturgischer Perspektive bedacht, was natürlich nicht bedeutet, dass „Teilnahme“ auf den Bereich der Liturgie beschränkt ist.³⁶ Die tätige Teilnahme (*participatio actiosa*) stellt den „Schlüsselbegriff“ oder die „Leitidee der Liturgiekonstitution“ und der von ihr initiierten Liturgiereform dar.³⁷ In „Sacrosanctum Concilium“ kommt

³⁴ Vgl. Bernd Jochen HILBERATH, „Participatio actiosa“. Zum ekklesiologischen Kontext eines pastoralliturgischen Programms, in: Hansjakob BECKER / Bernd Jochen HILBERATH / Ulrich WILLERS (Hg.), Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmungen nach 25 Jahren Liturgiereform, St. Ottilien 1991 (Pi-Li 5) 319–338, 331–332.

³⁵ Vgl. Josef HAINZ, Koinonia. I. Biblisch-theologisch, in: LThK³ Bd. 6, 171–172; Thomas SÖDING, Ekklesia und Koinonia. Grundbegriffe paulinischer Ekklesiologie, in: Cath(M) 57 (2003) 107–123, 114–122.

³⁶ Vgl. zur weiteren Bedeutung von „participatio / participare“ vor allem mit Blick auf die Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils HILBERATH, *Participatio actiosa* (s. Anm. 34) 330–332.

³⁷ HILBERATH, *Participatio actiosa* (s. Anm. 34) 328. Nach SCHMIDT findet sich die Notwendigkeit der Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie so häufig in der Liturgiekonstitution betont, dass „man glaubt, den Kehrsvers einer Litanei [...] vor sich zu haben“. SCHMIDT, Konstitution (s. Anm. 32) 202. Vgl. detailliert zu diesem Begriff und seiner Geschichte Stephan SCHMID-KEISER, Aktive Teilnahme. Kriterium gottesdienstlichen Handelns und Fei-

„Teilnahme“ oder „teilnehmen“ an 25 Stellen vor und wird meist durch einen Zusatz näher bestimmt.³⁸

In SC 14 findet sich die liturgietheologische Begründung der *participatio actiosa* der Gläubigen an der Liturgie der Kirche in zweifacher Perspektive vor. Als erstes bestimmt der Artikel, dass die „tätige Teilnahme an den liturgischen Feiern“ vom „Wesen der Liturgie selbst verlangt“ ist. Eben dieses Wesen ist – wie oben gezeigt – in SC 5 bis SC 8 als gott-menschliche Interaktion oder Kooperation qualifiziert. Es wird ein Begegnungsgeschehen zwischen Gott und Mensch im Medium der Liturgie beschrieben, das Gottes Handeln zum Heil der Menschen vergegenwärtigt. Von dieser dialogischen Beziehung her ist folglich für die liturgische Feier nicht allein das Handeln Gottes konstitutiv, sondern ebenso die aktive Teilnahme der liturgischen Versammlung erforderlich. Als zweites kommt die Taufe in den Blick. SC 14 verdeutlicht, dass das „christliche Volk“ zur *participatio actiosa* „kraft der Taufe berechtigt und verpflichtet ist“. In der Feier der Taufe wird der Mensch durch Jesus Christus im Heiligen Geist in das Gottesvolk eingegliedert und tritt in die Beziehung zum heilschaffenden Gott ein. Damit ist die Taufe qualifiziert als das „sakramentale Fundament der Teilnahme an der Liturgie“³⁹. In diesem gnadenhaften Handeln Gottes werden die Menschen mit seinem Leben beschenkt. Daraus erwächst einerseits die Befähigung zur liturgischen Teilnahme und andererseits zugleich die Herausforderung, diese auch je aktuell wahrzunehmen und zu verwirklichen. Vor diesem Hintergrund muss die *participatio actiosa* von der Taufe her wesentlich als Beziehungsgeschehen zwischen Gott, der in jedem liturgischen Vollzug seine Nähe schenkt, und den Gläubigen, die dadurch in den Stand gesetzt werden, ihrerseits im liturgischen Handeln ihrer Gottesbeziehung Gestalt zu geben, qualifiziert werden. Deshalb geht es bei der tätigen Teilnahme an der Liturgie um ein „dialogisches Geschehen“, das „im tiefsten Teilnahme am göttlichen Leben durch Christus im Heiligen Geist“ bedeutet, die „in dieser Welt in der *participatio sacramenti* ihren höchsten Ausdruck“ findet.⁴⁰

Durch die Begründung der Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie von deren Wesen und von der Taufe her stellt SC 14 klar: Die *participatio actiosa* ist weder entbehrliche Verzierung zur Verfeierlichung des Gottesdienstes noch

erns. Zu den Elementen eines Schlüsselbegriffes in Geschichte und Gegenwart des 20. Jahrhunderts, Frankfurt am Main 1985 (EHS.T 250).

³⁸ Neben „tätig“ bzw. „aktiv“ finden sich als nähere Bestimmungen: bewusst, voll, gemeinschaftlich, fromm, mit geistlichem Gewinn (fruchtbar), leicht zu vollziehen, vollkommener, innere und äußere. Vgl. Franz KOHLSCHIEIN, Bewußte, tätige und fruchtbringende Teilnahme. Das Leitmotiv der Gottesdienstreform als bleibender Maßstab, in: Theodor MAAS-EWERD (Hg.), *Lebt unser Gottesdienst. Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform*, Freiburg 1988, 38–62, 43–44; SCHMIDT, *Konstitution* (s. Anm. 32) 202–206.

³⁹ LENGELING, *Konstitution* (s. Anm. 3) 40.

⁴⁰ Theodor MAAS-EWERD, *Actiosa participatio*, in: LThK³ Bd. 1, 122–123, 123.

„gnädiges“ Zugeständnis des Amtes an die Laien. Fundamental geht es um die Frage nach der Subjekthaftigkeit der Kirche in der Liturgie. Artikel 14 bestimmt, dass die „Kirche Subjekt der Liturgie“ ist, und von daher alle „Gläubigen als priesterliches Gottesvolk zur Teilnahme daran berufen“ sind.⁴¹ Jesus Christus ist – wie insbesondere SC 7 betont – als der primär Handelnde immer der „erste Liturge“⁴². Als solcher setzt er die Kirche zu sich in Beziehung und ermächtigt sie dadurch, Mitträgerin der Liturgie, deren sekundäres Subjekt zu sein. Die Kirche „steht auf seiner Seite als Organ seines priesterlichen Wirkens“⁴³. In diesem Sinne „spricht“ die Liturgiekonstitution in SC 14, wie Josef Andreas JUNGSMANN es formuliert, „entschlossen von der Versammlung der Gläubigen“ und weist ihr im liturgischen Vollzug eine bedeutende Rolle zu.⁴⁴ Werner HAHNE macht darauf aufmerksam, dass hier „im Gottesdienst-Verständnis der römisch-katholischen Kirche der Paradigmenwechsel in der Subjektfrage auf höchster Ebene vollzogen“⁴⁵ ist. In dem Maße, in dem das II. Vaticanum „nicht mehr den Kleriker als Träger liturgischer Akte bestimmte“, sondern das „Volk Gottes als Subjekt liturgischer Handlungen sieht“, wird – so Wolfgang W. MÜLLER – „eine Abkehr von jener Entwicklung vollzogen“, die „zur Klerikerliturgie geführt hat“.⁴⁶ Die Gläubigen sind eben nicht Objekte göttlichen Handelns. Sie werden durch die Liturgiekonstitution von ihrer Taufwürde her als Subjekte ernst genommen.⁴⁷ Ihnen kommt in der Liturgie die Rolle der Mitträgerschaft zu, und so sind sie im Sinne von SC 11 Kooperationspartner Gottes in der gott-menschlichen Inter-

⁴¹ JUNGSMANN, Einleitung (s. Anm. 3) 28. Vgl. dazu auch KACZYNSKI, Kommentar (s. Anm. 3) 79–80.

⁴² JUNGSMANN, Einleitung (s. Anm. 3) 21.

⁴³ EISENBACH, Gegenwart (s. Anm. 18) 244.

⁴⁴ Josef Andreas JUNGSMANN, Der Liturgiebegriff der *Constitutio de sacra Liturgia* und seine Auswirkungen, in: LS 15 (1964) 113–117, 115.

⁴⁵ Werner HAHNE, Gottes Volksversammlung. Die Liturgie als Ort lebendiger Erfahrung, Freiburg 1999, 132.

⁴⁶ Wolfgang W. MÜLLER, „Dieser Brauch kann beibehalten werden“. Theologische Bemerkungen zur Gemeinde als Trägerin der Liturgie, in: Helmut HOPING / Hans J. MÜNK (Hg.), Dienst im Namen Jesu Christi. Impulse für Pastoral, Katechese und Liturgie, Freiburg / Schweiz 2001 (Theologische Beiträge 24) 169–185, 170.

⁴⁷ HÄUSSLING sieht die tätige Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie im Kontext der umfassenden Frage nach dem menschlichen Subjekt und urteilt: „Das konziliare Axiom der ‚participatio‘ stellt sich so als das Pendant zur konziliaren Anerkennung der in der Neuzeit in einer neuen Weise entdeckten Würde des Menschen und der damit verbundenen urchristlichen Rechte des Menschen auf Beachtung seiner Fähigkeiten dar.“ Angelus A. HÄUSSLING, Der Geist der Liturgie. Zu Joseph Ratzingers gleichnamiger Publikation, in: ALw 43/44 (2001/02) 362–395, 385. In diesem Sinne der Wertschätzung des menschlichen Subjekts führt Arnold ANGENENDT aus, dass christliche Liturgie zwischen den Polen „der ‚objektiven‘ Gottgesetztheit und der ‚subjektiven‘ Aneignung“ oszilliert, und „beides [...] für die Heilswirkung konstitutiv“ ist, also auch der „subjektive Anteil“. Arnold ANGENENDT, Wie ist Liturgie zu reformieren?, in: HID 57 (2003) 219–224, 221.

aktion liturgischen Feierns. Hier wird grundlegend deutlich, dass die Liturgie der Kirche so verstanden „Gottes Dienst an der Personwerdung des Menschen“⁴⁸ bedeutet.

3 Schluss

Zu den bedeutsamen Wiederentdeckungen des II. Vatikanischen Konzils gehört mit Sicherheit, dass die Konzilsväter in „Sacrosanctum Concilium“ die Liturgiefeier der Kirche als ein lebendiges Beziehungsgeschehen, als kommunikative Interaktion zwischen Gott und Mensch, in der Gottes Heilsgeschichte im Heute Gestalt annimmt, zur Geltung gebracht haben. Dabei konnten sie auf Ansätze in der Liturgie-Enzyklika „Mediator Dei“ (1947) von Pius XII., in die Gedankengut der Liturgischen Bewegung eingeflossen war, zurückgreifen;⁴⁹ gleichfalls standen theologische Entwürfe Pate wie die vor allem soteriologisch entworfene „Theologie der Liturgie“ des Dogmatikers Cipriano VAGAGGINI, der wesentlich an der Erarbeitung der liturgietheologischen Grundlegung der Liturgiekonstitution beteiligt gewesen ist.⁵⁰ So ist

⁴⁸ Albert GERHARDS, Emotionalität in der Kirche. Das „Objektive“ und das „Subjektive“ in der Liturgie – ein unauflösbarer Gegensatz?, in: Emotionalität erlaubt? Kitsch in der Kirche. Thomas-Morus-Akademie Bensberg, Bensberg 1998 (Bensberger Protokolle 91) 41–56, 55. Auch Lothar LIES stellt diesen Aspekt heraus, wenn er die Sakramente als Begegnungsräume mit Gott zur Personwerdung des Menschen versteht. Vgl. Lothar LIES, Sakramententheologie. Eine personale Sicht, Graz 1990, 171–227, 368; dazu auch Arno SCHILSON, Menschsein und Liturgie. Im Feiern Mensch werden, in: AnzSS 105 (1996) 547–548, 550, 607–610, 612.

⁴⁹ Zwischen „Mediator Dei“ und „Sacrosanctum Concilium“ gibt es im Verständnis der Liturgie viele Berührungspunkte. So diente die Enzyklika denn auch bei der Erarbeitung der Liturgiekonstitution immer wieder als liturgietheologischer Referenztext. Wiewohl in MD der für SC zentrale soterische Aspekt durchgängig nicht so akzentuiert zum Ausdruck kommt. Vgl. Bert WENDEL, Die Liturgie-Enzyklika „Mediator Dei“ vom 20. November 1947. Zur liturgisch-zeitgeschichtlichen und theologischen Bedeutung einer lehramtlichen Äußerung Papst Pius' XII. (1939–1958) über den Gottesdienst der Kirche, Regensburg 2004 (Theorie und Forschung 814, Theologie 45); Carlo BRAGA, La natura della liturgia nella Mediator Dei e nella Sacrosanctum Concilium, in: Ephrem CARR (Ed.), Liturgia opus trinitatis. Epistemologia liturgica. Atti del VI Congresso Internazionale di Liturgia Roma, Pontificio Istituto Liturgico, 31 ottobre – 3 novembre 2001, Roma 2002 (StAns 133, ALit 24) 25–48; Alceste CATELLA, Dalla Costituzione Conciliare „Sacrosanctum Concilium“ all'Enciclica „Mediator Dei“. Un percorso interpretativo, in: La „Mediator Dei“ il Centro di Azione Liturgica. 50 Anni alla Luce del Movimento Liturgico, Roma 1998 (BEL.Pa 18) 11–43.

⁵⁰ Vgl. Cipriano VAGAGGINI, Theologie der Liturgie, Einsiedeln 1959; italienische Originalausgabe Cipriano VAGAGGINI, Il senso teologico della Liturgia. Saggio di Liturgia teologica generale, Roma 1957/1965. So urteilt z. B. Herbert GOLTZEN: „In der ersten systematischen Theologie der Liturgie des Konzils-Peritus Cipriano Vagaggini kündigte sich eine neue dialogische Konzeption der Liturgie an, die in dem Grundsatzkapitel von 46 Artikeln der Konstitution aufgenommen ist.“ Herbert GOLTZEN, Constitutio de Sacra Liturgia, in: JLiH 10 (1965) 95–115, 98. Vgl. dazu auch: Maria PAIANO, „Sacrosanctum Concilium“.

die Konstitution über die heilige Liturgie – wie der Konzilstheologe und Liturgiewissenschaftler JUNGSMANN einmal formuliert hat – ein großes Geschenk Gottes an die Kirche geworden.⁵¹ Das gilt es heute angesichts der Kritik aus konservativ-traditionalistischen Kreisen, die oft von erschreckender liturgiegeschichtlicher wie liturgietheologischer Unkenntnis sowie unsachlichen – wenn nicht bisweilen sogar böswilligen – Unterstellungen geprägt ist, unmissverständlich festzuhalten.⁵² Das in diesem Beitrag reflektierte Liturgieverständnis von „Sacrosanctum Concilium“ in seiner dynamischen Eigenart von Teilgabe, Teilhabe und Teilnahme im gott-menschlichen Beziehungsfeld gilt es aber nicht nur im Gegenüber zu neuerlichen objektivistischen Tendenzen und damit einhergehenden Auffassungen, die dem Menschen und seiner geschichtlichen Konstitution misstrauisch gegenüberstehen, herauszustellen. Die Liturgie der Kirche ist immer wieder auch durch subjektivistische Verengungen gefährdet. Dann verzerrt Banalität das liturgische Profil; die Feier zeigt sich von menschlichen Bedürfnissen und Befindlichkeiten dominiert, was den Anspruch und die Priorität Gottes verdunkelt. Gegen objektivistische wie subjektivistische Einseitigkeiten ist es wichtig, die Liturgietheologie von „Sacrosanctum Concilium“ ins Bewusstsein zu heben und davon ausgehend der Feier der Liturgie als Begegnung von Gott und Mensch im Heute der Kirche Gestalt zu geben.

Der schwierige Weg zur Liturgiekonstitution des II. Vaticanums, in: *HID* 53 (1999) 82–94, 155–167, 90–91; Andrea GRILLO, „Il legittimo attualità e tormentoso assillo del pensiero moderno“. C. Vagaggini tra (e oltre) la teologia monastica e la teologia scolastica, in: *RivLi* 87 (2000) 505–512, 507.

⁵¹ Vgl. Josef Andreas JUNGSMANN, *Un grande dono di Dio alla Chiesa*, in: Guglielmo BARAUNA (Ed.), *La Sacra Liturgia rinnovata dal Concilio. Studi e commenti intorno alla Costituzione Liturgica del Concilio Ecumenico Vaticano II*, Torino 1964, 15–21.

⁵² Vgl. z. B. die Kritik von Martin MOSEBACH an der Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils: Martin MOSEBACH, *Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind*, Wien 2003; DERS., *Vorgefundene Form. Martin Mosebach zum Streit um Liturgie und Liturgiereform*, in: *HerKorr* 57 (2003) 642–644; dazu in kritischer Stellungnahme aus liturgiewissenschaftlicher Sicht: Andreas ODENTHAL, *Gottesdienst wider den Zeitgeist? Die Diskussion um die Reform der Messe geht weiter*, in: *HerKorr* 57 (2003) 452–456; DERS., „Häresie der Formlosigkeit“ durch ein „Konzil der Buchhalter“? Überlegungen zur Kritik an der Liturgiereform nach 40 Jahren „Sacrosanctum Concilium“, in: *LJ* 53 (2003) 242–257; Benedikt KRANEMANN, *Rezension zu Mosebach, Martin: Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind. 3. Auflage. Wien; Leipzig 2003*, in: *ThRv* 99 (2003) 397–398; Angelus A. HÄUSSLING, *Rezension zu Martin Mosebach, Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind. Wien, Leipzig: Karolinger 2002*, in: *ALw* 45 (2003) 160–161; dazu auch die Auseinandersetzung mit MOSEBACH im Rothenfelser Burgbrief Nr. 2 (2003) 15–27.

JAN WOPPOWA

Zweite Naivität

Eine jüdische Stimme zum Verhältnis von Glauben und Bildung¹

Zusammenfassung: Der Begriff der *Zweiten Naivität* ist bereits in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts durch den deutsch-jüdischen Philosophen und Pädagogen Ernst Simon in den Bereich pädagogischer Anthropologie und Bildungstheorie aufgenommen worden. In der Auseinandersetzung mit christlichen Philosophen wie Peter Wust und Nikolaus von Kues untermauert Simon die anthropologische und theologische Relevanz dieses Konzepts und macht es zu einem integralen Bestandteil seines jüdischen Bildungsverständnisses. Diesen religionspädagogischen Impuls aufnehmend fragt der folgende Beitrag abschließend nach Argumenten für eine Haltung der Zweiten Naivität als Ziel religiöser Bildung unter den Herausforderungen postmoderner Pluralität.

Abstract: Already in the first half of the 20th century, the term of *second naivety* was introduced into educational thinking by the German-Jewish philosopher and pedagogue Ernst Simon. By interpreting Christian philosophers such as Peter Wust and Nikolaus von Kues, Simon emphasizes the anthropological and theological relevance of this concept and makes it an integral part of his educational theory. Based on this impetus the following article argues in favour of the second naivety as an aim of religious education in post-modern society.

Schlüsselwörter: Zweite Naivität, jüdisches Denken, religiöse Bildung, religiöse Pluralität

Wer heute den Begriff *Naivität* zum Programmwort macht, der muss damit rechnen, dass ihm zunächst Unverständnis oder Ablehnung gegenüberstehen. Zumal dann, wenn er dies im Interesse der Praktischen Theologie, insbesondere der Religionspädagogik unternimmt, die sich ausdrücklich mit der kritischen Reflexion und Gestaltung von Lernprozessen unter dem Ziel der religiösen Mündigkeit beschäftigt. Was hat hier Naivität verloren? Soll im Lernen jegliche Naivität nicht gerade überwunden werden?

Darüber hinaus scheint ein Plädoyer für Naivität per se nicht in unsere wissenschaftlich aufgeklärte Zeit zu passen. Denn verlangt die entfaltete Moderne, in der wir leben, vom Individuum und seinem Leben-Lernen nicht etwas ganz anderes: Rationalität und Flexibilität, Differenzierungsvermögen und Reflexionsfähigkeit? Ein unbefangener, argloser, ja sogar einfältiger und

¹ Die folgenden Ausführungen basieren auf dem von mir gehaltenen Festvortrag, anlässlich der Feierlichen Promotion der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn am 09.07.2005.

leichtgläubiger Umgang mit unserer Lebenswelt läuft Gefahr, abgehängt zu werden von der Schnelllebigkeit und Dynamik moderner Gesellschaften.

Ein Blick in den aktuell in Politik und Gesellschaft geführten Bildungsdiskurs bestätigt diese Vorbehalte: ‚Lebenslanges Lernen‘ ist die Devise, die für alle zu gelten hat, vom Säugling bis zum Erwachsenen. Progression und Nachhaltigkeit, Flexibilität und Reflexivität sind normative Maßstäbe des Lernens – gerade nicht ein naiver, unbefangener Gang durch die Welt. Vom schulischen Elementarbereich bis zu den Hochschulen wird reformiert und innoviert, ‚Kompetenzen‘ und ‚Schlüsselqualifikationen‘ sind längst bildungspolitisches Alltagsvokabular geworden, Bildungsstandards müssen gefunden und festgelegt werden. Der Reformeifer macht auch vor den Theologischen Fakultäten und dem schulischen Religionsunterricht nicht halt. Das ist sicherlich so sinnvoll wie notwendig, auch wenn zumindest fragwürdig bleibt, ob nicht aus bildungstheoretischer Perspektive manche Ziele eher verfehlt als erreicht werden. Und auch hier klingt die skeptische Frage an: Was hätte mitten im Reformeifer ein Bekenntnis zur Naivität zu suchen, das mitunter Stillstand und Rückschritt programmieren würde?

Gleichzeitig zeigt sich eine zweifelhafte *Renaissance* von Naivität, gleichsam als ein Signum der Postmoderne und ihrer genuinen Religionsproduktivität. Ohne jeden prüfenden Hintergedanken können die Produkte auf dem quasireligiösen Markt der Sinnangebote konsumiert werden: Kaufen mit allen Sinnen; ein neues Cabrio als Erfüllung des Traums von Freiheit; die Suche nach dem gelingenden Leben mit Jürgen Fliege, Anselm Grün oder dem Dalai Lama, ganz nach Geschmack; im Schaufenster ein dicker Buddha neben einer in kitschigem Glanz strahlenden Plastik-Madonna – eben je nach Gefühlslage. Die Ästhetik der Postmoderne samt den ihr immanenten Patchworkreligiositäten ermöglicht zwar das Stillen religiöser Sehnsüchte, verzichtet aber weitgehend auf eine vernünftige und allgemein kommunizierbare Durchdringung ihrer selbst.² Übrig bleibt dabei nicht selten die bequeme Flucht aus den Kontingenzen des Alltags in eine vermeintlich heile, aber hermetische Welt. Auf dem postmodernen Markt der Religionsförmigkeit werden Antworten auf Fragen gesucht und gefunden, wenn auch nicht selten mit einer ungesunden Portion Gutgläubigkeit und mehr oder weniger kritischer Distanz. Allerdings hat nicht nur die Religionssoziologie in solchen Phänomenen ein existenzielles Suchen, eine faktische Religionshungrigkeit, ja sogar Erlösungsbedürftigkeit des Menschen entdeckt. In ihrer „unsichtbaren Religion“ (Thomas LUCKMANN) offenbaren diese Phänomene den *homo religiosus* unserer Tage, den unter dem Zwang der Wahl stehenden spiritualitäts- und religionshungrigen spätmodernen Zeitgenossen. Dass heute die Frage nach der religiös-spiritu-

² Vgl. Walter KASPER, Die Kirche angesichts der Herausforderung der Postmoderne, in: StZ 122 (1997) 651–664, 657ff.

len Dimension des Menschseins ebenso notwendig zu stellen bleibt wie die nach den Möglichkeiten und Grenzen der menschlichen Vernunft und dass darüber hinaus religiöse und nichtreligiöse Deutungen der Wirklichkeit in einem öffentlichen Diskurs miteinander zu verschränken sind, wird auch von einer in erster Linie der aufgeklärten Vernunft verpflichteten Philosophie nicht mehr bestritten.³

Insgesamt also begegnet Naivität in ambivalenter Gestalt: auf der einen Seite als unsachgemäß, anachronistisch, jedes aufgeklärte Bewusstsein entbehrend; zugleich auf der anderen Seite als wahrnehmbares, zeitgenössisches Phänomen einer unbekümmerten existenziellen Suche des spätmodernen Menschen und einer nicht aufgeklärten Religiosität. Ausgehend von dieser kleinen gegenwartskritischen Analyse ist nun zu fragen, in welcher Weise sich das Konzept der so genannten *Zweiten Naivität* von einer zugleich anachronistischen wie zeitgenössischen Naivität abhebt.

1. Ein doppelter Fragehorizont

Hinter der im Untertitel genannten *jüdischen Stimme* verbirgt sich der deutsch-jüdische Philosoph und Pädagoge Ernst Akiba SIMON.⁴ Er war Schüler und enger Zeitgenosse von so herausragenden Denkern des Judentums im 20. Jahrhundert wie Franz ROSENZWEIG, Martin BUBER und Gershom SCHOLEM. Im Berlin des ausgehenden 19. Jahrhunderts geboren als Sohn einer assimilierten, von jeder religiösen Tradition entfremdeten jüdischen Bürgerfamilie, hat SIMON in seiner Biographie eine radikale Kehrtwendung vollzogen. Er findet seine neue Identität in einem explizit religiösen Judentum und wird zum Wegbereiter jüdischer Bildungsarbeit während der kulturellen Neuaufbrüche in der Weimarer Republik. Bereits 1928 nach Palästina emigriert, kehrt er 1934 nach Deutschland zurück. SIMON bewährt sich neben BUBER als jüdischer Lehrer und Erwachsenenbildner, um „gleichzeitig mit dem Strom und gegen ihn zu schwimmen: gegen den Strom des damaligen deutschen Geschehens, doch im Strom [der] jüdischen Gemeinschaft und ihres geistigen Widerstandes.“⁵ *Geistiger Widerstand* ist zunächst Programmwort seiner retrospektiven Schrift über die jüdische Erwachsenenbildung im Natio-

³ Vgl. neuestens Jürgen HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2005.

⁴ Vgl. dazu ausführlich Jan WOPPOWA, *Widerstand und Toleranz. Grundlinien jüdischer Erwachsenenbildung bei Ernst Akiba Simon (1899–1988)*, Stuttgart 2005, insbesondere 200–227. Als kurze Einführung vgl. weiterhin: DERS., Art. ‚Simon, Ernst Akiba‘, in: BBKL 21 (2003) 1439–1446 (online verfügbar unter <http://www.bautz.de/bbkl>).

⁵ Ernst SIMON, *Aufbau im Untergang. Jüdische Erwachsenenbildung im nationalsozialistischen Deutschland als geistiger Widerstand*, Tübingen 1959, 37.

nalsozialismus und wird weiterhin zu einem wesentlichen Baustein seines theologischen und pädagogischen Denkgebäudes.⁶

In diesem Zusammenhang möchte ich einen ersten Fragehorizont hinsichtlich SIMONS Auseinandersetzung mit dem Begriff der Zweiten Naivität aufzeigen: Inwiefern nämlich konnte der deutsch-jüdische Pädagoge die Krise für das deutsche Judentum von 1933 als *Chance* für die jüdische Erwachsenenbildung bezeichnen? Wie kann er als religiös lebender Jude seine artikulierten *Zweifel nach Auschwitz* zusammenbringen mit seinem in den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts formulierten *jüdischen Credo*? Was hält er insgesamt für notwendig zu einem religiösen Lebensentwurf und einem gelingenden Glauben-Können in der spätmodernen Gesellschaft?

Im Anschluss sollen SIMONS Antworten aufgenommen und zu einem zweiten, aktuellen religionspädagogischen Fragehorizont erweitert werden: Welche Bedeutung könnte das von SIMON entfaltete Konzept der Zweiten Naivität für eine religiöse Bildung bzw. für ein Glauben-Lernen in der späten Moderne haben, und zwar unter den besonderen Herausforderungen einer religiös pluralisierten Gesellschaft der Gegenwart?

Die folgenden Gedanken entfalten sich daher in zwei Schritten: Zunächst muss es um SIMONS Begriffsklärung und Darstellung gehen, bevor anschließend nach dem Ertrag dieses christlich-jüdischen Gesprächs für eine religiöse Bildung in gegenwärtiger christlicher Verantwortung gefragt werden kann.

2. Das Konzept der Zweiten Naivität bei Ernst SIMON

Während der Begriff der *Naivität zweiten Grades* bislang meist auf den französischen Philosophen Paul RICOEUR zurückgeführt wird,⁷ kann ein Blick auf den Ansatz SIMONS neue Akzente setzen. SIMON beschreibt die Zweite Naivität zunächst als eine neu gewonnene Haltung des glaubenden Menschen, der über das Stadium einer ersten Naivität hinausgelangt ist: „Eine solche Haltung [der Zweiten Naivität] würde nicht identisch mit der ursprünglichen Einfalt sein, die man bei Gemeinschaften ‚primitiv‘ und bei Individuen ‚kindlich‘ nennt. Vielmehr würden die Bruchstellen erkennbar werden, die sich auf dem langen Wege zwischen der ersten und der zweiten Naivität ergeben müssten, als Zeugen erschütternder Glaubenszweifel und bleibender Ergebnisse philosophischer und wissenschaftlicher Kritik.“⁸ Der Lernprozess zwischen

⁶ Vgl. zu diesem hermeneutischen Schlüssel für das Werk SIMONS insgesamt WOPPOWA, Widerstand und Toleranz (s. Anm. 4).

⁷ Vgl. Paul RICOEUR, Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II, Freiburg/München 1971, 395 ff. sowie DERS., Die Interpretation. Ein Versuch über Freud, Frankfurt a. M. 1969, 506 f.

⁸ Ernst SIMON, Die zweite Naivität (1964), in: DERS., Brücken. Gesammelte Aufsätze, Heidelberg 1965, 246–279, 246.

der ersten und zweiten Naivität führt also notwendig durch die Anfragen von Zweifel und Kritik. Und es ist ein Prozess, der zunächst *nicht* an ein Ende gelangt. Die Zweite Naivität „unterscheidet sich von der ersten dadurch, daß sie nicht vor-, sondern nachkritisch ist und den befruchtend gefährlichen Zusammenstoß mit der Aufklärung immer wieder zu bestehen hat.“⁹ Vertrautes wird erschüttert, abgestoßen, neue Erkenntnisse werden gewonnen und übernommen. Erst danach kann ein neues Vertrauen in den alten Glauben entstehen, der sich nun auf einer anderen Stufe befindet. Auf dieser Stufe werden alte Traditionen wieder neu angenommen, bleiben aber weiterhin der Kritik ausgesetzt: „Ihr Glaube ist keine Insel der Flucht aus dem Meer der Welt, sondern ein ständiges Wagnis der Suche nach alt-neuen Ufern.“¹⁰

2.1 Sekundäre Naivität (Peter WUST)

Das Bemerkenswerte an SIMONS Werk im Allgemeinen und an seiner Analyse des Konzepts der Zweiten Naivität im Besonderen ist, dass er als prononciert religiös-jüdischer Denker und überzeugter Apologet des Judentums – insbesondere nach den persönlichen Erfahrungen von Nationalsozialismus und Shoa – eine erstaunliche geistige Universalität und hohe Affinität zur deutschen Kultur und Geistesgeschichte behält. Dazu zählen insbesondere auch seine intensiven Rezeptionen von christlichen Theologen und Philosophen wie NIKOLAUS VON KUES, Peter WUST oder Dietrich BONHOEFFER. Insbesondere die Anthropologie des in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts lebenden katholischen Philosophen Peter WUST ist es, die hinsichtlich des hier vorliegenden Gegenstands im Zentrum des Interesses SIMONS steht.

Die zentrale Grundannahme der Anthropologie WUSTS liegt in der *insecuritas humana*, der Ungesichertheit des menschlichen Daseins, die WUST als menschliches Existenzial versteht.¹¹ Seine Ausprägung findet dieses Moment in der religiösen Existenz des Menschen, genauer in einer fundamentalen Unruhe des *homo religiosus* auf zwei Ebenen: erstens auf der Ebene menschlicher Glückssuche in Schicksalsschlägen und Zerstörungen menschlicher Hoffnungen und Planungen; und zweitens auf der Ebene religiöser Heilssuche des Menschen in den offen bleibenden Fragen nach sicherer Gotteserkenntnis und persönlicher Heilsgewissheit.

Diese fundamentale Unruhe und Spannung von Ungewissheit und Ungesichertheit versucht der Mensch in seiner Suche nach Harmonie zwar zu

⁹ Ernst SIMON, Selbstdarstellung, in: Ludwig J. PONGRATZ (Hg.), Pädagogik in Selbstdarstellungen, Bd. 1, Hamburg 1975, 272–333, 313.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Vgl. zum Folgenden Peter WUST, Die menschliche Weisheit als sekundäre Naivität, in: DERS., Gesammelte Werke, Bd. 2, Naivität und Pietät. Hg. v. Wilhelm VERNEKOHL, München 1964, 185–201 sowie die Darstellung von Alexander LOHNER, Peter Wust: Gewißheit und Wagnis. Eine Gesamtdarstellung seiner Philosophie, Paderborn ²1995.

überwinden, sie bleibt ihm aber wesensmäßig zu eigen. Die Dialektik des menschlichen Daseins ist daher auch nicht grundsätzlich eliminierbar, nur eine *relative* Aufhebung dieser Dialektik ist möglich. Die Möglichkeit dazu liegt für WUST im Phänomen der sekundären Naivität begründet. Sie ist eine „Ruhelage, die nach dem Durchgang des Geistes durch die Erfahrung und nach dem Kampf mit den Leidenschaften, die den Zwiespalt bringen, nur mühsam errungen wird.“¹² Naivität und Einfalt deuten hier ein besonderes Urvertrauen in die Gutheit allen Seins an. Dabei ist die *primäre* Naivität der „seinsbejahende Blick auf die Welt, der noch nicht durch Skepsis und Zweifel beeinträchtigt ist.“¹³ Reflexion, Schicksalsschläge, Leid und Ungerechtigkeit erschüttern nun dieses Vertrauen und den Optimismus des Menschen. So wichtig einerseits nach WUST und auch für SIMON dieser Prozess für die Entwicklung der individuellen Identität ist, so wenig darf andererseits eine skeptische Haltung übermächtig werden: Vielmehr kann der Mensch im Laufe seines Lebens ein ausbalanciertes Verhältnis zwischen Skepsis und Vertrauen neu gewinnen, in Form einer *sekundären* Naivität.

2.2 Docta ignorantia (NIKOLAUS VON KUES)

Diese Balance findet SIMON ebenso in der cusanischen Rede von der *docta ignorantia* angedeutet, insofern diese das Aushalten der Spannung zwischen einer begrenzten menschlichen Erkenntnisfähigkeit einerseits und der Wahrheit andererseits zum Ausdruck bringt. Aus dieser Haltung resultiert schließlich die Sprachform der Negation, der Weg einer negativen Theologie als notwendiges Korrektiv einer rein affirmativen, positiven Rede von Gott.¹⁴ Darüber hinaus birgt diese erkenntnistheoretische Interpretation auch erfahrungsrelevante Implikationen: „Belehrtes Nichtwissen begründet nun die immer erneute Möglichkeit religiöser Erfahrung, gerade weil es auf ein intellektuelles Surrogat für das Nichtwißbare verzichtet.“¹⁵ Eine Haltung belehrten Nichtwissens ist geradezu Bedingung der Möglichkeit religiöser Erfahrung, denn sie ermöglicht das Aushalten von Spannung, Zweifel und Widerspruch. Gegensätze werden hier im Sinne der cusanischen *coincidentia oppositorum* nicht *aufgehoben* als vielmehr *ausgehalten*.

Bemerkenswert ist SIMONS Übersetzung der *docta ignorantia*, entscheidet er sich doch gegen die primär philosophische Lesart eines *wissenden Nichtwissens* zugunsten einer tendenziell theologischen bzw. pädagogischen Interpretation: *Belehrtes Nichtwissen* schließt das Moment einer menschlichen oder göttlichen Belehrung mit ein, ohne dabei die erkenntniskritische Auto-

¹² WUST, Weisheit 185 f.

¹³ LOHNER, Gewißheit 113.

¹⁴ Vgl. SIMON, Zweite Naivität 257 f.

¹⁵ Ernst SIMON, Drinnen und Draußen (1964), in: DERS., Brücken (s. Anm. 8) 455–465, 459.

nomie des Subjekts zu leugnen.¹⁶ Für den religiös-jüdischen Denker SIMON spielt dabei nicht nur der (belehrende) Rückgriff auf die Zeugnisse der Offenbarung, die im traditionellen jüdischen Lernen erschlossen und erinnert werden, eine große Rolle; weiterhin fungiert die Halacha, das jüdische Religionsgesetz, als eine solche Belehrung, indem sie als tägliche Handlungsorientierung aus dem Glauben das ganze Leben integriert und orientiert. Sie gestaltet damit einen sowohl den Traditionen des Judentums als auch dem menschlichen Alltagshandeln verpflichteten „Jewish Way of Life“ (Ernst SIMON). Vor diesem Hintergrund mündet das Gespräch SIMONS mit dem spätmittelalterlichen Theologen NIKOLAUS VON KUES in einen Gedanken, den man kurz, aber präzise mit „belehrter Naivität“¹⁷ auf den Begriff bringen kann.

2.3 Zur anthropologischen und theologischen Relevanz der Zweiten Naivität

Im Kontext dieser Auseinandersetzungen findet SIMON ein erstes *anthropologisches* Argument für die Relevanz der Zweiten Naivität: Im Sinne einer menschlichen Haltung bildet sie gleichsam den ruhenden Gegenpol zu einer existenziellen Unruhe des Menschen. Zugleich liefert das Argument auch eine *bildungstheoretische* Antwort. Wie oben bereits erwähnt, haben BUBER und SIMON noch 1933 existenzielle und historische Krisenerfahrungen ausdrücklich als *Chance* für die Bildungsarbeit mit Erwachsenen bezeichnet. Denn der Erwachsene, der durch die von außen hereinbrechende Krise in seinem Alltag und in seiner Existenz erschüttert werde, suche nach Halt und neuer Orientierung; er habe „eine zweite, eine Krisen-Jugend gewonnen, ist aufgerührt, aufgelockert worden, wieder wie weiche Tonerde“¹⁸. Das innere Fertigsein des Erwachsenen, seine geistige Abgeschlossenheit weicht hier einem erneuten Lernprozess: „Die Krisis aber sprengt diesen Ring und zerbricht die Kruste um die Persönlichkeit: sie macht Bildung auch Erwachsener wieder möglich und notwendig.“¹⁹ Diese aus heutiger Sicht fast zynisch klingende Position konnte auch SIMON nur deshalb vertreten, weil er mit dem Konzept der Zweiten Naivität ein Argument zur Hand hat, das für ihn ein Doppeltes leistet: erstens ermöglicht es nach Wust eine Integration menschlich-existenzieller Ungesicherheit und Krisenerfahrung; zweitens stellt es den im Wortsinne *kritischen* Bildungsprozess unter ein definiertes *Ziel* und gibt ihm so erst seinen *Sinn*:

¹⁶ Auf differierende Lesarten der *docta ignorantia* weist eindringlich Rudolf HAUBST, Streifzüge in die cusanische Theologie, Münster 1991, 24f. hin.

¹⁷ RICOEUR, Interpretation (s. Anm. 7) 507.

¹⁸ Martin BUBER, Bildung und Weltanschauung, in: DERS., Die Stunde und die Erkenntnis. Reden und Aufsätze 1933–1935, Berlin 1936, 113–127, 114.

¹⁹ Ernst SIMON, Die Chance der jüdischen Krise, in: Israelitisches Familienblatt, Nr. 30 v. 26. 7. 1934, 1; vgl. auch SIMON, Selbstdarstellung 322.

ausgehend von einer Befähigung des Subjekts zur Entscheidung (vgl. *krisis*) ist die Hinführung desselben zu einer Haltung der Zweiten Naivität und darin die Befähigung zum geistigen Widerstehen beabsichtigt. Gewissermaßen entdeckt SIMON in der Auseinandersetzung mit dem anthropologischen Denken WUSTS eine nachträgliche Legitimation seiner Bildungsarbeit im deutschen Judentum während der Zeit der nationalsozialistischen Verfolgung.

Im Weiteren ergänzt der Pädagoge seine Frage nach der Relevanz des Konzepts um ein zweites *theologisches* Argument. Zweite Naivität bedeutet für ihn mehr als eine Versöhnung mit Brüchen und Krisen im Rahmen der religiösen Entwicklung des Individuums. Eine Haltung der Zweiten Naivität hat vielmehr auch öffentliche Wirkung, denn der Mensch der Zweiten Naivität zeichnet sich durch eine Unterscheidungsfähigkeit zwischen dem gegenwärtig Bestehenden und dem zukünftig Möglichen aus: „Die zweite Naivität spannt sich, mitten in der unerlösten Welt, auf die Erlösung hin.“ Der Mensch der Zweiten Naivität werde *niemals* „seiner kritischen Erlösungshoffnung und seinem skeptischen Optimismus so weit untreu werden, daß er auch der schlimmsten Gegenwart jede Hoffnung abschneide und sich einem umfassenden Zweifel ergebe, der neben sich keinem Glauben Raum ließe.“²⁰

Diese Zweifel haben für SIMON eine konkrete Gestalt. Noch in einem Gespräch Ende der siebziger Jahre über die Möglichkeit des jüdischen Glaubens und das Problem der Theodizee nach Auschwitz legt er ein bemerkenswertes Bekenntnis ab: „Heute, in der heutigen Weltlage ist der Hauptunterschied zwischen Gläubigen und Ungläubigen nicht so sehr der, was sie glauben, und vielleicht nicht einmal, daß sie glauben, sondern daß sie zweifeln. Der ungläubige Mensch von heute zweifelt nicht mehr, er hat seinen Unglauben zu seinem Dogma gemacht. Wir Gläubigen zweifeln, und ohne diesen Zweifel könnten wir nicht glauben.“²¹ Seine „Zweifel nach Auschwitz“ überwindet er nicht, hält sie vielmehr für notwendig, um überhaupt glauben zu können. Denn Glauben im jüdischen (und auch christlichen) Sinne heißt immer auch kritische Auseinandersetzung mit der Welt und darf nicht, ja kann nicht einmal die geschichtlichen Brüche verdecken. Zweifeln und Zweifeln-Lernen wird zum elementaren Bestandteil von Glauben und Glauben-Lernen, zum *Movens* einer gleichsam *negativen Glaubensdidaktik*. Allerdings kann SIMON diese Spannung nur aufrecht erhalten, indem er sie in die Haltung einer Zweiten Naivität einbettet. Denn der Glaube der Zweiten Naivität zielt im bleibenden Bewusstsein der geschichtlichen Krisen und Brüche auf die wirksame Antizipation einer anderen Zukunft: „Glaube ist Vorwegnahme, das Hereinziehen der Zukunft in die Gegenwart. Der Sabbath nimmt die Erlösung vor-

²⁰ SIMON, Zweite Naivität 275.

²¹ Ernst SIMON, Zweifel nach Auschwitz, in: G. B. GINZEL (Hg.), Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen, Gerlingen 1993, 413–422, 419.

weg. Das Gebet nimmt seine Erhörung vorweg. Die Zehn Gebote nehmen eine Gesellschaft vorweg, in der Frieden und Gerechtigkeit herrschen.“²²

Glauben-Lernen geschieht also als ein auf *Zukunft* hin ausgerichteter Akt, ohne dabei die vergangene Geschichte zu vergessen. Dieses Einholen der Vergangenheit in die Gegenwart unter der Maßgabe einer geglaubten Zukunft liegt wesentlich dem jüdischen Konzept des Erinnerns zu Grunde. Erinnern verkörpert in traditionellen Kreisen des Judentums eine umfassende Lebensform, die um eine ständige Korrelation bemüht ist: zwischen dem überlieferten Glaubensgut und der alltäglichen Gegenwart. Das theologische Moment messianischer Hoffnung und Erlösung wird dabei zum treibenden Motor, nach SIMON allerdings auch hier immer gegenwartsbezogen: als *kritische* Erlösungshoffnung und *skeptischer* Optimismus.

Das doppelte Paradoxon „erhoffte Vergangenheit und erinnerte Zukunft“ (Jürgen EBACH) bringt genau diesen Prozess zum Ausdruck. Denn in der Erinnerung überlieferter Glaubensgeschichten konstituiert sich Hoffnung für das gegenwärtige und zukünftige Leben. Prominentes Beispiel für diesen Vorgang ist die jüdische Liturgie am Abend vor Pessach, dem Fest der ungesäuerten Brote: In der Erzählung vom Exodus des Volkes Israel aus der Knechtschaft in Ägypten erinnert sich die Familie an das rettende Heilshandeln des Bundesgottes JHWH an seinem Volk. Die geglaubte Geschichte an den „Ich-bin-da-Gott“ (Ex 3,14) wird im Erinnerungsprozess zum tröstenden Modell für die Gegenwart und Zukunft, eben *erinnerte Zukunft*. Der Glaubensakt vollzieht in erster Linie nicht etwas Vergangenes, sondern entsteht aus der Hoffnung auf ein neues Leben, das aus einer qualitativ anderen Zukunft bereits in die Gegenwart hereinreicht. Nichts anderes bedeutet christlicherseits der Advent: die alljährlich zu erinnernde Hoffnung an die geschichtlich *bereits erfahrene* erlösende Ankunft Gottes, des „Gott-mit-uns“ (Mt 1,23), der die gesellschaftlichen Strukturen in Frage zu stellen vermag.

Indem das jüdische Erinnern diese ständige Korrelation von Vergangenheit und Zukunft, von traditionellem Glaubens*inhalt* und praktischem Glaubens*akt* vollzieht, wird Glauben alltagstauglich, öffentlich wirksam und lebensrelevant. Das Glaubensgut wird aktualisiert und an die veränderten Herausforderungen der Gegenwart angepasst. Umgekehrt kann sich Gegenwart verändern, wenn religiöse Traditionen die Gesellschaft im Sinne einer humanen Lebensgestaltung transformieren. Von diesem elementaren Zusammenhang her gesehen ist Glauben-Lernen für den prononciert jüdischen Denker SIMON wesentlich Leben-Lernen. Deutlichster Ausdruck und Brennpunkt dieser Verknüpfung ist wiederum die jüdische Halacha: Jüdisches Glauben und Lernen im Sinne SIMONS ist umfassender Lebensstil in der Haltung einer Zweiten Naivität.

²² SIMON, Zweite Naivität 278.

3. Argumente für eine Haltung der Zweiten Naivität als Ziel religiöser Bildung

Welchen Ertrag können nun diese Grundmomente der Zweiten Naivität SIMONScher Entfaltung für das Unternehmen religiöser Bildung in der späten Moderne haben? Drei kurze Argumente, die für eine Zweite Naivität als religiöses Bildungsziel plädieren, versuchen hier Antwort zu geben:

3.1 Das anthropologische Argument

Die Haltung der Zweiten Naivität muss als pädagogische bzw. andragogische Zielperspektive im Rahmen der religiösen Entwicklung des Individuums gelten, worauf bereits die gängigen religionspädagogischen Stufentheorien religiöser Entwicklung aufmerksam machen.²³ In der gegenüber Traditionen und institutionalisiertem Glauben skeptischen spätmodernen Gesellschaft kann ein individueller Glaube nur bestehen, wenn er sich den kritischen Anfragen öffnet, die an ihn gerichtet werden. Denn nur so bleibt er kommunizierbar und unter den Bedingungen der Gegenwart lebbar. Umso mehr darf dies für ein explizites Christsein gelten, das sich in der westeuropäischen Gesellschaft zunehmend als *kognitive Minderheit* begreifen lernen muss.²⁴ Solches Glauben-Können fordert einen Glauben in der Haltung der Zweiten Naivität, der Kritik nicht ignoriert, sondern integriert und produktiv zu bearbeiten versucht. Glauben in der Haltung einer *ersten* Naivität wäre hier die gewiss falsche Alternative, denn dieser verwehrt sich gerade jeder kritischen Infragestellung von außen um den Preis der Selbstgettoisierung und Weltflucht, sogar des Fundamentalismus. In anthropologischer Hinsicht kann eine Haltung der Zweiten Naivität also ein Doppeltes leisten: einerseits zur Bildung einer religiösen Identität beitragen sowie die je individuelle Ausdrucksfähigkeit des glaubenden Subjekts fördern, andererseits einen individuellen Glauben sowie kollektive Glaubenstraditionen kommunikabel und öffentlich wirksam halten.

3.2 Das soteriologische Argument

Der Bezug auf etwa die jüdisch-christliche Tradition, ihre elementaren Inhalte und ihre praktischen Lebensformen wird dem Menschen der Zweiten Naivität nach dem Durchgang historischer Kritik wieder wichtig – und zwar von ihrer theologischen Mitte her. Der Mensch der Zweiten Naivität erlebt den

²³ Vgl. dazu Friedrich SCHWEITZER, Entwicklung und Identität, in: Gottfried BITTER u. a. (Hg.), Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, München 2002, 188–193, 190. Vgl. außerdem die wissenschaftstheoretisch grundlegende Perspektive bereits bei Rudolf ENGLERT, Glaubensgeschichte und Bildungsprozeß. Versuch einer religionspädagogischen Kairologie, München 1985, 600–692.

²⁴ Vgl. zu dieser These WOPPOWA, Widerstand und Toleranz 234–241.

Glauben nicht mehr nur als Konservierung überlieferter Formen und Inhalte. Er orientiert sich vielmehr an der Zukunft, die er wiederum mit der zentralen theologischen Botschaft von der Zukunft Gottes, von Hoffnung und Erlösung, inhaltlich zu füllen vermag. Er findet neues Vertrauen in die gegenwärtige Wirksamkeit des göttlichen Heils, das in der Feier des jüdischen Shabbats bzw. des christlichen Sonntags im wöchentlichen Rhythmus der Liturgie antizipiert wird: „Das Gebet stiftet die menschliche Weltordnung.“²⁵ Ein solches Feiern und Beten ist orientierendes und transformierendes Feiern und Beten, aus der Quelle einer liturgisch kollektiv erinnerten messianischen Zukunft: Leben-Lernen sowohl aus der heilenden Kraft des Glaubens heraus als auch unter den gegenwärtigen Bedingungen spätmoderner Gesellschaften kann sich unter dieser doppelten Beanspruchung nur in der Zielperspektive einer Haltung der Zweiten Naivität vollziehen. Umgekehrt brauchen die Verheißungen des Glaubens um ihrer Wirksamkeit willen den Menschen der Zweiten Naivität, der wieder neu zu einem „Hörer des Wortes“ (Karl RAHNER) geworden ist. In der Befähigung zu einer solchen Haltung liegt eine Aufgabe religiöser Bildung in theologischem Interesse.

3.3 Das ideologiekritische Argument

Die biblische Botschaft vom göttlichen Heil zielt auf das Heil für *diese* Welt, spricht von der bereits angebrochenen Gottesherrschaft. SIMON allerdings hat die jüdisch geprägte Hoffnung darauf als *kritische* Erlöschungshoffnung und *skeptischen* Optimismus charakterisiert. D.h. hier wird nicht leichtfertig Menschenwerk mit göttlichem Handeln identifiziert, sondern die gesellschaftliche Gegenwart immer wieder unter den prüfenden Blick des Glaubens gestellt. Der Mensch der Zweiten Naivität weiß um die Unterscheidung zwischen dem gegenwärtig Bestehenden und dem zukünftig Möglichen. Darum versucht er, den roten Faden göttlicher Gerechtigkeit in das Gewebe gesellschaftlicher Verstrickungen hinein zu flechten, um so seinen Beitrag zu humaneren Lebensbedingungen zu leisten. In diesem Sinne ist auch und gerade religiöse Bildung, der es um die wechselseitige Deutung von Glauben und Welt gehen muss, „Freilegen von Zukunft als Verwirklichungsprozess des Menschen“ und dadurch „Geburtsbett unbestimmter Möglichkeiten.“²⁶

Einerseits brauchen Religion und Glaube Öffentlichkeit, um selbst den Gefahren von Weltflucht und Fundamentalismus (siehe 3.1) entgegen zu können. Andererseits braucht umgekehrt die spätmoderne Gesellschaft nicht weniger die Artikulationskraft religiöser Überlieferungen: „Der liberale Staat ... darf die Gläubigen und die Religionsgemeinschaften nicht entmutigen, sich

²⁵ Franz ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a. M. 1988, 298.

²⁶ Heinz-Joachim HEYDORN, *Zu einer Neufassung des Bildungsbegriffs*, in: DERS., *Ungleichheit für alle. Zur Neufassung des Bildungsbegriffs*. Bildungstheoretische Schriften 3, Frankfurt a. M. 1980, 95–184, 179.

als solche auch politisch zu äußern, weil er nicht wissen kann, ob sich die säkulare Gesellschaft sonst von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung abschneidet. Auch säkulare oder andersgläubige Bürger können unter Umständen aus religiösen Beiträgen etwas lernen ...²⁷ Um solche „komplementären Lernprozesse“²⁸ der Moderne zwischen religiösen und nichtreligiösen Deutungen und Identitäten initiieren zu können, sollte religiöse Bildung das Bildungsziel der Zweiten Naivität verfolgen. Sie ist ideologiekritische Bildung nach innen und außen zugleich, motiviert aus einer vernünftig begründeten Glaubenshoffnung. Vom jüdisch inspirierten Denken SIMONS her lassen sich dieser kritische Weltabstand und der Ausgriff auf transformierende Glaubenshoffnungen in seinem Zentralbegriff des *geistigen Widerstands* und in seiner Grundhaltung eines *religiösen Humanismus* fokussieren.²⁹

Religiöse Bildung, die auf der Basis der vorangegangenen Argumentation das Bildungsziel einer Zweiten Naivität verfolgt, ist weit davon entfernt, nur Vermittlungsschule für theologische Inhalte zu sein. Vielmehr wird sie auch zum Lernraum sowohl der Rationalität des Glaubens als auch eines christlichen Lebensstils werden müssen, indem sie das Subjekt zu einer weltoffenen, diskursbereiten und argumentativ geschulten religiösen Identität befähigt. Bildung meint hier mehr als einen gut bestückten Wissenskanon oder einen Pool von Schlüsselkompetenzen, sondern zielt auf eine *Haltung* des Subjekts. Religiöse Bildung zur Zweiten Naivität kann dann zum Bewährungsraum einer kritischen Positionierung des Christlichen und dadurch selbst pluralitätsfähig³⁰ werden sowie zugleich einen markanten Gegenpunkt zur oftmals vorherrschenden *ersten* Naivität im gesellschaftlichen und religiösen Pluralismus der späten Moderne setzen.

²⁷ Jürgen HABERMAS, Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger, in: DERS., Naturalismus und Religion (s. Anm. 3), 119–154, 137.

²⁸ Ebd. 146; vgl. auch ebd. 151.

²⁹ Insbesondere dem *religiösen Humanismus* SIMONS geht es ebenfalls um ähnlich gelagerte komplementäre bzw. konvergierende Lernprozesse zwischen religiöser und nichtreligiöser Weltdeutung; vgl. dazu ausführlich WOPPOWA, Widerstand und Toleranz 137–199.

³⁰ Vgl. das Programm einer *pluralitätsfähigen Religionspädagogik* im Allgemeinen sowie einer *pluralitätsfähigen religiösen Erwachsenenbildung* im Besonderen: Friedrich SCHWEITZER / Rudolf ENGLERT / Ulrich SCHWAB / Hans-Georg ZIEBERTZ, Entwurf einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik (RPG 1), Freiburg / Gütersloh 2002; Rudolf ENGLERT / Stephan LEIMGRÜBER (Hg.), Erwachsenenbildung stellt sich religiöser Pluralität (RPG 6), Freiburg / Gütersloh 2005.

Das Medium als Evangelium? Herausforderungen des „Medienreligiösen“

Den größten Teil der eingetragenen und Steuer zahlenden Kirchenchristen erreicht die Kirche nicht durch ihre Gottesdienste, Veranstaltungen oder hauseigene Presse. Die Mehrzahl der Kirchenchristen und der überwiegende Teil der Bevölkerung insgesamt nimmt die Kirche heute regelmäßig nur noch über die Medien wahr. Das heißt weder, dass Medien Kirche werden noch das Kirche Medium wird, aber Kirche ist heute Kirche in den Medien und diese greifen nicht nur Themen und Inhalte der Kirche auf, sondern sie vermitteln auch das Bild, das sich Menschen über die Kirche und ihre Wertpositionen machen. Nicht die Kirche bestimmt also die Medien, es sind vielmehr die Medien, die Kirche zum Gegenstand medialer Inszenierungen machen und so das Bild von Kirche bestimmen.¹

Mit der Präsenz von Kirche in den Medien sind Herausforderungen für die Kirche verbunden. Am Schnittpunkt von Kirche, Öffentlichkeit und Fernsehen zeigen sich notwendige Konsequenzen und Aufgaben:

1. Die frühen Christen gaben ihren Glauben vorwiegend im direkten Zeugnis von Mensch zu Mensch weiter. Diese direkte, persönliche Verkündigung ist unersetzbar. Aber die Kirche muss heute Abschied nehmen von der Vorstellung, als würde das Gotteswort heute ausschließlich dadurch weitergegeben, dass es von kirchlichen Amtsträgern und Glaubenszeugen verkündet wird. Neben der herkömmlichen Form der Verbreitung des Gotteswortes muss Verkündigung auch in und durch die Medien stattfinden.

2. Wie kein anderes Medium setzt das Fernsehen Themen, verankert durch Bilder Meinungen und prägt die Realitätserfassung und -bewältigung. Der lebensbestimmenden Stellung des Fernsehens kann sich die Kirche nicht entziehen. Sie ist von der Mediatisierung der Wirklichkeit unmittelbar betroffen. Die Medienwirklichkeit muss daher auch Thema der Kirche sein. Wenn für immer mehr Menschen die Erfahrung dessen, was Leben ist, heute zunehmend eine durch die Medien vermittelte Erfahrung ist, dann sollte die Verkündigung Christi Teil dieser Erfahrung sein. Es muss also nach Möglichkeiten einer medialen Verwirklichung der Verkündigung gesucht werden – nicht zuletzt deshalb, um diejenigen Menschen zu erreichen, denen das Wort Gottes fremd geworden ist.

3. Je mehr in der modernen Gesellschaft die Medien nicht nur Realität abbilden, sondern auch Sinnangebote machen, muss eine Kirche, die für die Menschen da sein will, in den Medien präsent sein. Angesichts der steigenden Zahl medialer Sinnstiftungsangebote, Sinn- und Lebensdeutungen gilt es, religiöse Sinnangebote auch in den

¹ Zum Folgenden vgl. E. Hurth, *Der kanalisierte Glaube. Wie das Medium Fernsehen Religion und Kirche in Szene setzt*, Nürnberg 2006, 89–99.

Medien so zu platzieren, dass dabei der besondere Gehalt der christlichen Botschaft erkennbar bleibt. Gerade dort, wo sich das Uneingelöstsein des Sinns aufdrängt, dort wo große Transzendenzerfahrungen auftreten, kann sich die Kirche als *der Ort* religiöser Deutungskultur anbieten. Dafür sind die zentralen Inhalte des christlichen Glaubens in eine den Bedingungen der Mediengesellschaft gemäße Form zu bringen. Zu erwarten ist an dieser Stelle, dass die Substanz kirchlich-medialer Verkündigung auf lange Sicht über die Zukunft von Kirche entscheiden wird.

4. Inhalte allein reichen heute oft nicht mehr aus, um sich auf dem Markt der Sinnanbieter durchzusetzen. Die christliche Botschaft muss auch beworben und vermarktet werden. Kirche muss sich zum ansprechenden Ort für Sinndeutungen gestalten. Dabei sollte jedoch das *Wie* nicht über das *Was* triumphieren. Es genügt nicht, dass man einfach nur besser „ankommen“ möchte, indem man alles fernsehgerecht und attraktiv „stylt“ und Showelemente vom Medium gnadenlos abkuppert. Die Frage nach den Inhalten sollte über dem Bemühen um Selbstdarstellung stehen. Kirche muss mehr tun als reine Imagewerbung, sie muss ihre eigene Identität pointiert realisieren und ihre Inhalte mediengerecht in das Fernsehen hineingeben – und zwar so, dass sie sowohl an der nicht-kirchlichen Öffentlichkeit teilnimmt als auch in Sendungen präsent ist, die nicht unmittelbar kirchlich verantwortlich sind.

5. Die Inhalte der christlichen Botschaft sind an dieser Stelle nicht zu trennen von den Formen ihrer Vermittlung. Für das Fernsehen heißt dies, dass die christliche Botschaft auch im Gewand der Unterhaltung zu vermitteln ist. Die Vermittlungskategorie der Unterhaltung kann dabei durchaus positive Impulse für Pastoraltheologie, Religionspädagogik und Katechese geben. Sie kann vor allem als Möglichkeit gesehen werden, christlichen Inhalten eine Sprache und Ausdrucksform zu geben, die auch im außerkirchlichen Raum verständlich ist. Es zeigen sich aber auch Grenzen: Serien wie *Um Himmels Willen* (ARD) werden zu Zwecken der Unterhaltung, und nicht mit Verkündigungsabsicht ausgestrahlt. Die Einschaltquote ist somit kein Gradmesser für den Verkündigungserfolg. Dennoch kann die Kirche grundsätzlich von der Vermittlung von Religion im Fernsehen lernen. Sie kann so neue mediale Wege der Vermittlung des Evangeliums und neue Ausdrucksformen und Erlebnismöglichkeiten des Glaubens entwickeln. Das setzt eine beratende Zusammenarbeit zwischen Medien-, Fernseh- und Kirchenleuten voraus. Auch berufliche Fachausbildung und Erfahrung müssen gegeben sein. Professionelle christliche Medienarbeit sollte grundsätzlich mehr Platz in der Ausbildung von Theologen und kirchlichen Mitarbeitern erhalten.

6. Fernsehserien über Engel (*Ein Hauch von Himmel*, Vox), Mönche (*Der kleine Mönch*, ZDF) und Pfarrer (*Eine himmlische Familie*, Vox) zeigen: Kirche und Religion taugen durchaus zur TV-Unterhaltung. Bedenken sind jedoch dort angebracht, wo sich die TV-Unterhaltung von der religiösen Substanz verselbständigt und der religiöse Gehalt so entleert wird, dass Inhalt und Struktur nicht mehr als religiös zu bestimmen sind. Wenn man aber nicht auf den religiösen Gehalt zielt, sondern in erster Linie auf das Thema als Instrument zur Steigerung des Unterhaltungswertes, dann sind Religion und Kirche nur noch Mittel zum Zweck.

Kirche im Gewand der TV-Unterhaltung funktioniert dann nicht, wenn Unterhaltung nicht aus dem inhaltlichen Anliegen der Kirche heraus konzipiert wird. Das, was der Kirche an Glaubenskultur und Glaubenssubstanz heute immer mehr verloren geht, kann nicht durch das Fernsehen – auch nicht durch erfolgreiche Pfarrer- und Nonnen-

serien – „kompensiert“ werden. Inhalt und Auftrag der Kirche ist die Verkündigung der Erlösungsbotschaft Gottes zum Heil der Menschen. Diese Verkündigung ist nicht substituierbar. Wenn in Pfarrer- und Nonnenserien eine Allerweltsmoral angeboten und mit zeitkritischem Raisonement verbunden wird, genügt dies den Ansprüchen der Unterhaltung, aber Kirche muss mehr darstellen und anbieten. Sie erschöpft sich nicht in menschenfreundlichen Appellen, sondern sie beruft sich auf das Angebot und die Kraft des Glaubens. Das einzig Unverwechselbare und Unverzichtbare, was die Kirche inmitten anderer Sinnagenturen anzubieten hat, ist die Botschaft vom Heil und von der Umkehr zu einem Leben mit Gott.

Religion kann als Thema positiv durch das Fernsehen besetzt werden. Das Fernsehen trägt hier noch viele unentdeckte Möglichkeiten in sich, die auf eine Öffnung und Anwendung warten. Dabei ist entscheidend, ob das religiöse Potenzial aus sich heraus im Medium präsent ist. Es genügt nicht, Unterhaltung einfach nur religiös zu „verpacken“. Religion als Dekor mutiert zu einer anderen Gestalt: Sie wird entkernt, aus Lebens- und Transzendenzzusammenhängen herausgelöst und für Unterhaltungszwecke instrumentalisiert. Dann amüsieren wir uns tatsächlich auch in Sachen Religion zu Tode und unterstellen alles dem Unterhaltungsprimat.

Für den Umgang mit und die Präsenz in der Medienwelt heißt das: Kirche darf das unterscheidend Christliche nicht aufgeben. So sind Pfarrer- und Nonnenserien daran zu messen, inwieweit es gelungen ist, das spezifisch Christliche darzustellen und nicht nur das allgemeine Ethos oder eine vom Zuschauer akzeptierte Zivilreligion. Es reicht nicht, wenn in Pfarrer- und Nonnenserien Kirche und Glaubensaussagen lediglich als interessantes, reizvolles Spielmaterial ausgeschlachtet werden. Kirche kann sich einlassen auf eine rein innerweltliche Medienkultur. Aber dies sollte im Zeichen der eschatologischen Sendung der Kirche geschehen. Kirche macht durch ihre eigene Existenz Gottes Heil sakramental gegenwärtig. Diese übernatürliche Aufgabe der Kirche kann ihr von niemanden abgenommen werden. Aber Kirche kann gerade aus dieser Sendung heraus die Medienkultur davor bewahren, seelenlos und flüchtig zu werden, verloren an eine Vergesslichkeit, die alle Hoffnung untergräbt.

7. Kirche will und braucht mediale Öffentlichkeit. Dieses Sich-Einlassen auf die mediale Öffentlichkeit entspricht Auftrag und Inhalt der Heilsbotschaft. Sobald der Weg in die Öffentlichkeit aber bloßer Selbstzweck wird und Quoten und Sponsoren die Herrschaft über Inhalte antreten, wird er sinnlos. Eine medienkompetente Kirche, wie sie heute von vielen gefordert wird, muss ihre Methoden für die Vermittlung der Botschaft ständig überprüfen. Grundsätzlich kann dies nicht das eigentliche Ziel kirchlicher Arbeit sein, ist aber unverzichtbar in einer Zeit, in der es immer mehr Medienmenschen gibt, die immer weniger über die Kirche und ihre Botschaft wissen.

Eine medienkompetente Kirche muss mit ihrer Botschaft an die Lebenswelt des postmodernen Menschen anknüpfen, um sie für den Glauben zu modulieren. Die Spannung zwischen der Anpassung an die Bedürfnisse einer Mediengesellschaft und der Treue zur christlichen Botschaft gilt es auszuhalten und so zu gestalten, dass die Botschaft im Medium ihre Kraft nicht verliert. Kirche will Zeugnis geben von Gott, sie ist verkündende Gemeinschaft und kann nicht anders sein. Es ist daher nur folgerichtig, wenn sie sich für ihre Verkündigung zeitgemäßer Mittel wie des Fernsehens bedient. Die grundsätzliche Möglichkeit, das Fernsehen in den Dienst des Evangeliums zu stellen, geht einher mit der Notwendigkeit, den Gesetzen des Fernsehens Rechnung

zu tragen, ohne sich ihnen völlig zu assimilieren. Solche Medienkompetenz stellt sicher, dass das Evangelium nicht zum Knecht des Fernsehens wird. Das Medium muss Medium bleiben und sollte nicht zur Sache selbst werden.

8. Religion und Glaube sind dann im Fernsehen überzeugend präsent, wenn sie der Macht des Mediums widerstehen und sich seinen Gesetzen nicht einfach unterwerfen. Gefordert sind also Sendungen, die sich dem Medium nicht gefügig machen, die so erzählen, dass das Bild des Fernsehens offen wird für eine andere Wirklichkeit und zugleich bezeugt, dass mit Gott auch in diesem Leben zu rechnen ist. Verkündigung im Fernsehen muss über sich hinausweisen, muss der Wirklichkeit mehr zusprechen, als das jeweils Wirkliche aufweisen kann. Es besteht eine Spannung zwischen der Eigengesetzlichkeit des Mediums Fernsehen und der Perspektive des Evangeliums. Die Kirche muss die Differenz des Christlichen zur so genannten „Medienreligion“ thematisieren und darf sich nicht abfinden mit den kleinen Transzendenzen des Medienreligiösen. Sie muss Einspruch dagegen erheben, dass Menschen Scheintröstungen angeboten werden, die ihnen helfen, sich mit allen Endlichkeiten des Lebens einzurichten und abzufinden. Aufgabe der Kirche ist es, eine neue Zukunft, einen neuen Lebenshorizont aufzuzeigen, der nicht allein im menschlichen Vermögen liegt, aber gerade dadurch wirklich Hoffnung verheißt.

9. Eine Kirche, die sich dem Medium nicht einfach angleicht, braucht nicht um die Veröffentlichung dessen besorgt zu sein, wofür sie inhaltlich einsteht. Kirche muss nicht um jeden Preis in das Medium Fernsehen gelangen. Wenn sie den Glauben als in sich öffentlich vorlebt und lebbar erfahrbar macht, findet sie gerade so auch öffentliches Interesse. Der Glaube lebt nicht in erster Linie von medialer Veröffentlichung, sondern von christlicher Gemeinschaft. Die Inhalte der christlichen Identität brauchen ihre Bestätigung in der Alltagswelt durch Begegnungen mit anderen, durch direkte gemeindliche Kommunikation von der Seelsorge bis zur Diakonie. Eine solche direkte menschliche Begegnung kann das Fernsehen nicht bieten.

10. Die Inkulturation des Evangeliums, die Übersetzung der biblischen Botschaft in einen anderen kulturellen Kontext ist nicht zu trennen von der kritischen Auseinandersetzung der Kirche mit dem Medium Fernsehen. In der Medienarbeit der Kirche kann es also nicht nur darum gehen, dass Kirche selbst in den Medien vorkommt. Als kritische Beobachterin der Medienwelt hat die Kirche auch Verantwortung dafür, dass Menschen, die die Medien immer intensiver nutzen, nicht in ihren Lebensäußerungen und ihrer realen Begegnungsfähigkeit eingeschränkt werden. Kirche darf nicht einfach ein Rädchen für das Programmprofil des Unterhaltungsprimats sein. Sie muss den Menschen Orientierung in der Bilderflut des Mediums geben und zugleich durch ihr Engagement Gewaltdarstellungen, der Verunglimpfung christlicher Werte und der Tendenz zum totalen Entertainment entgegenreten. So können Glaube und Kirche von der eigenen Identität aus zur Humanisierung der Medienwelt beitragen. Damit Kirche im Medienbereich eine erzieherische Rolle erfüllen kann, braucht es Menschen in der Kirche, die den Mut haben, für Wahrhaftigkeit und Freiheit in der Medienwelt einzustehen, Menschen, die kritisch fragen, ob im Medium Fernsehen Ethik und Menschenwürde gewahrt bleiben, ob hier wirklich Hilfe und Orientierung angeboten werden oder die Sehnsucht nach Sinn, Beziehung und Beachtung einfach ausgebeutet wird.

11. Viele Menschen sind heute auf der Suche nach dem tieferen Sinn ihres Lebens, nach Orientierung und Wertmaßstäben für ihr Handeln. Diese Suche kann religiös

aber auch fernsehspezifisch ausgefüllt werden. Das Fernsehen wirbt an dieser Stelle mit dem Slogan: „Bei uns sitzen Sie in der ersten Reihe!“ Im Fernsehen ist der Zuschauer dabei Teil eines Publikums, das nicht an einem Kommunikationsgeschehen unmittelbar beteiligt ist und alles medial vermittelt verfolgt. Paulus, ein früher Mediennutzer des Christentums, klagt: „Ich wünschte, ich könnte jetzt bei euch sein und in anderer Weise mit euch reden“ (Gal 4,20). Die mediale Differenz und Distanz ist nicht ohne Folgen für die Verständigung, sie reicht nicht an die unmittelbare Ansprache und Begegnung heran. In dieser Situation müssten Kirche und Gemeinde eigentlich deutlich machen: Bei uns sind Sie unmittelbar beteiligt. Sie sitzen nicht passiv in der ersten Reihe. Sie nehmen als Mitfeiernde an einem großen Geheimnis teil. Gerade als eine in einem Geheimnis feiernde Gemeinde gewinnt die Kirche eine eigene Orientierungskraft im Gegenüber zu medialen oder virtuellen Welten. Diese können die überkommenen Formen der christlichen Kirche nicht ersetzen.

12. Es gibt eine grundlegende Differenz zwischen dem expliziten Religionssystem der Kirche und der so genannten „Medienreligion“. Der Konsum des vom Illusionsmedium Fernsehen in Szene gesetzten Glaubens ist nicht mit dem christlichen Glauben zu verwechseln. Religion ist nicht gleich Religion. Fernsehen, titulierte als neuzeitliche Form von Religion, bedeutet gerade nicht, dass Religion hier als genuine Religion fortlebt. Auch inhaltlich – dies zeigt die Analyse religiöser TV-Unterhaltung – lässt sich im Medium nur selten genuine Religion auffinden. Dies bestätigt die Diagnose, dass die neuzeitlichen Ersatzformen von Religion wie die „Fernsehreligion“ den allgemeinen Rückgang von Religion an sich eben nicht ausgleichen können. Wenn es um größere Transparenzen geht, um grundlegende Schwellensituationen und Einbrüche im Alltag, dann sind nach wie vor die Symbolisierungs- und Sinnstiftungsdeutungen eines expliziten Religionssystems, also der Kirche gefordert. Die Kirche erweist sich selbst und den Menschen dann den größten Dienst, wenn sie den faktischen Anspruch des Mediums bestreitet, die Sinnstiftungsinstanz schlechthin zu sein. Kirche muss deutlich machen, dass sie etwas anbietet, was das Fernsehen eben nicht anbieten kann und was mehr ist, als wir es selbst machen können. Dieser „Mehrwert“ der Kirche bewahrt vor einer einseitigen Anpassung an die Medienwelt und übersteigt zugleich die konkret gegebene Gestalt der Kirche. In Rückbesinnung auf ihre Identität, in ihrem Wirken als Zeichen des Heilswillens Gottes kann Kirche gewiss sein, dass sie mehr sein wird, als Menschen durch ihr Tun bewirken können und das Fernsehen herstellt und abbildet.

ERDÖ, Péter / SZABÓ, Péter (Hg.): Territorialità e Personalità nel diritto canonico ed ecclesiastico. – Territoriality and Personality in Canon Law and Ecclesiastical Law. Atti dell'XI Congresso Internazionale di Diritto Canonico e del XV Congresso Internazionale della Società per il Diritto delle Chiese Orientali. – Proceedings of the 11th International Congress of Canon Law and of the 15th International Congress of the Society for the Law of the Eastern Churches. Budapest: Szent István Társulat 2002, 927 Seiten, geb., ISBN 963 361 415 5.

Vom 2.–7. September 2001 fand an der katholischen Universität Petro Pázmány in Budapest eine internationale Kirchenrechtstagung statt, die von der „Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo“ und von der „Società per il Diritto delle Chiese Orientali“ veranstaltet wurde, und die sich mit dem Territorialitäts- und Personalitätsprinzip in verschiedenen Rechtsbereichen befasste. Der vorliegende Band gibt die Beiträge dieser Tagung wider. Insgesamt wurde die Thematik in verschiedenen Sessionen behandelt: „Das kanonische Recht gegenüber dem neuen Millennium“, „Grundelemente von Territorialität und Personalität“, „Situation und Aussichten der interkirchlichen Beziehungen“, „Territorialität und Personalität im System der Quellen des kanonischen Rechts und der Bestimmungen der rechtlichen Beziehungen“, „Territorialität und Personalität in der Organisation von Gemeinschaften“, „Territorialität und Personalität im Dienst der Kirche“, „Perspektiven v. a. im Blick auf die Europäische Verfassung“.

Aus der Fülle der Beiträge sollen für die Besprechung drei Artikel herangezogen werden. *Ludger Müller* schlägt in seinem Beitrag „Entwicklung und Stand des Kirchenrechts und der Kirchenrechtswissenschaft in der lateinischen Kirche“ einen weiten Bogen, indem er einen Überblick bietet über die kirchliche Rechtsgeschichte, wobei deutlich wird, dass die Geschichte des Kirchenrechts bis zum 20. Jahrhundert eine Geschichte der zunehmenden Distanz von Kirchenrecht und Glaube ist (Vgl. S. 33). Demgegenüber hat das II. Vatikanische Konzil einen grundlegenden Perspektivenwechsel vorgenommen. Volle Zustimmung verdient die Aussage Vf.: „Das 20. Jahrhundert ist insofern aus kanonistischer Sicht vor allem als das Jahrhundert des II. Vatikanischen Konzils zu bezeichnen. Das geltende Kirchenrecht mit seiner Verwiesenheit auf das letzte Konzil macht den notwendigen Zusammenhang von Kirchenrecht und Glaube deutlich, der im Laufe der kirchlichen Rechtsgeschichte verlorengegangen ist, zur Zeit des Zweiten Vatikanums aber wiederentdeckt wurde.“ (S. 36) Bezüglich des derzeitigen Standes des Kirchenrechts schlägt M. vor, Recht als kommunikatives System zu begreifen. Dies bedeutet, dass das kirchliche Recht nicht als ein Normgefüge, erst recht nicht als ein Gefüge von Zwangsnormen verstanden werden darf, sondern darauf angewiesen ist, kommunikabel zu sein. Natürlich soll nicht die Verantwortung des Trägers geistlicher Vollmacht durch „demokratische Strukturen“ ersetzt werden, wohl aber gilt es, Entscheidungen transparent und einsichtig zu machen (Vgl. S. 48 f.). *Spyros N. Troianos* informiert über „Die Entwicklung und den aktuellen Stand des kanonischen Rechts und der Kanonistik in der griechischen Orthodoxie“. Dabei stellt er v. a. die Besetzung kirchenrechtlicher Lehrstühle an den juristischen und theologischen Fakultäten in Athen, Thessaloniki und Thrazien dar und berichtet über die Publikationen der jeweiligen Dozenten. Seinen Ausführungen lässt sich entnehmen, „dass das Interesse der Fachleute, ungeachtet ihrer Herkunft (ob Theologie oder Rechtswissenschaft), zwei Hauptgebieten gilt: Zum einen der Erforschung, einschließlich der Edition und Kommentierung, der kirchlichen Rechtsquellen jeder Art, und zum anderen der Festlegung der Beziehungen zwischen dem (griechischen) Staat und der Kirche (Griechenlands).“ (S. 67)

In einem informationsreichen Beitrag wendet sich *Helmuth Pree* der Frage zu, welche

Bedeutung nichtterritorialen Strukturformen in der Kirchenverfassung zukommen. Dabei geht Vf. davon aus, dass die größere Mobilität und Individualisierung der Menschen von heute nichtterritoriale Strukturformen zur Erfüllung des kirchlichen Heilsauftrages erforderlich machen. Die schon existierenden nichtterritorialen Strukturformen auf den einzelnen Ebenen der Kirchenverfassung werden in ihrer ganzen Breite dargestellt. (Vgl. S. 524–541) Dabei verdient die Feststellung Pree's volle Zustimmung, dass die territorialen Strukturformen, v. a. Diözese und Pfarrei, eine einseitige Prioritätensetzung und eine spiritualistische Engführung des Kirchenbildes verhindern. (Vgl. S. 543) Auch wenn die Kirche als Glaubensgemeinschaft primär personal bestimmt ist, hat sie in ihren Lebensvollzügen immer einen orthaften Bezug. Deshalb kann es nicht darum gehen, das Territorialitätsprinzip abzuschaffen, sondern nur darum, es durch nichtterritoriale Strukturformen zu ergänzen. Wie sich das Personalitätsprinzip und das Territorialitätsprinzip zueinander verhalten, kommt am ehesten in der Spannungseinheit von Gesamt- und Teilkirche in den Blick. Treffend stellt P. daher fest: „Die Gesamtkirche trägt in die Teilkirchen das Element der territorialen Unbegrenztheit ein, umgekehrt bereichern die Teilkirchen die Gesamtkirche mit den Konkretionen der territorialen, personalen und nach Sachgesichtspunkten (besondere Apostolatszwecke) determinierten Einheiten der Kirche. Letztere erhalten ihr Kirchesein wesentlich aus dem Lebenszusammenhang mit den übrigen Einheiten der Kirche und der Gesamtkirche. Territorialität und Personalität sind mithin Faktoren und Manifestationen des Verhältnisses von Einheit und Vielheit in der Kirche.“ (S. 543)

Peter Krämer, Trier

HEITHER, Theresia / REEMTS, Christiana: Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern: Abraham, Münster: Aschendorff Verlag 2005, 399 Seiten, geb., € 39,00, ISBN 3-402-04385-8.

Dieser Band soll eine Reihe eröffnen, in der biblische Gestalten in der Sicht der Kirchenväter vorgestellt werden. Die Reihe beginnt passend mit Abraham. Die beiden Autorinnen, Benediktinerinnen der Abtei „Mariendonk“ bei Kempen am Niederrhein, haben die Arbeit aufgeteilt und zwei selbständige Beiträge geschrieben. Der erste (Th. Heither) geht an den biblischen Texten entlang und führt die Exegese dieser Texte durch die Väter vor mit ausgewählten, oft längeren Zitaten in deutscher Übersetzung; in den Anmerkungen sind die lateinischen und griechischen Urtexte beigegeben und Hinweise auf Sekundärliteratur. Der biblische Text wird dabei jeweils in einer der Septuaginta nahestehenden Übersetzung geboten (was an irgendeiner Stelle gesagt werden müsste!). Der zweite Beitrag hat systematischen Charakter und fasst das Material zu den wichtigsten Kennzeichen und Attributen zusammen, unter denen Abraham in der Väterzeit figuriert: Abraham als erster Verehrer des wahren Gottes, als Freund Gottes, Philosoph (d.h. vor allem: Mathematiker und Astronom), Priester, König, Presbyter, Prophet und Vater, seine Tugenden und typologischen Bedeutungen. Es empfiehlt sich, diesen Teil vor dem ersten zu lesen, da er die Gestalt umreißt, die im Hintergrund aller Einzelexegesen steht. Am Schluss des Bandes findet man eine Bibliographie und Register.

Beide Beiträge ergänzen sich und sind klar und flüssig geschrieben, so dass auch Leser etwas davon haben, die eher geistliche Anregung und eine Einführung in die Väterexegese suchen als Material für historische Forschungen. Der erste Beitrag bietet auch eine knappe Zusammenfassung der hermeneutischen Grundlagen dieser Exegese (S. 14–21). Überhaupt kommt es den Autorinnen weniger auf Vollständigkeit des Materials an als auf Überblicke und gut ausgewählte Beispieltex-te.

Unter den Ehrentiteln Abrahams ist zweifellos der des „Vaters“ der wichtigste und schwierigste. Er wird ausführlich behandelt (S. 281–307). Dabei geht die Vf.n auch auf die

Problematik im Dialog von Judentum, Christentum und Islam ein, die sich gerade an der Berufung auf diesen „Vater“ entzündet (S. 282f.). Sie zitiert harte Worte wie das Gregors des Großen, dass „die Juden wegen ihres Unglaubens aufgehört haben, Kinder Abrahams zu sein“ (S. 303), und bemerkt dazu mit Recht, „daß im Hintergrund solcher Aussagen nicht rassistischer Antisemitismus oder allgemein-menschliche Fremdenfeindlichkeit steht, sondern die Fassungslosigkeit über den durch das Nein der Juden zu Christus entstandenen Bruch in der Geschichte Gottes mit den Menschen“ (S. 303). Vielleicht hätte noch stärker betont werden können, dass die Kirchenväter in all dem lediglich paulinische Gedanken aufnehmen und weiterführen.

Man kann in dem Buch viele interessante Entdeckungen machen. Dazu gehört die Erkenntnis, dass sich die Väter durchaus mit Fragen wie der historischen Existenz Abrahams abgaben und mehr Interesse am Wortsinn zeigen als man gemeinhin denkt. Der exegetische Teil unterscheidet durchgehend zwischen den Aussagen zum „Wortlaut“ und zum „geistigen Sinn“ des Textes, wobei der Akzent auf letzterem liegt, zumal das Material größtenteils aus Homilien besteht. Auffällig ist aber, dass ein eigentlich historisches Denken und ein Argumentieren mit kulturgeschichtlichen Wandlungen nur dort auftaucht, wo anstößige Züge des biblischen Textes eine Erklärung verlangen; so im Fall der Preisgabe Saras in Gen 12 und Gen 20 und der Polygamie Abrahams (vgl. S. 43–46. 344–352). Bemerkenswert ist auch die geringe Rolle, die Abraham für die typologische Auslegung spielt.

Natürlich kann man bei Anthologien immer dieses oder jenes vermissen. Aber ein Fall scheint mir doch besonders schade. Gregor von Nyssa hat in seiner Predigt „De deitate filii et spiritus sancti et in Abraham“, die auch kritisch ediert ist (Gregorii Nysseni Opera X/2) eine eindrucksvolle Nacherzählung von Gen 21/22 gegeben. Sie ist durch eine eingehende Bildbeschreibung auch für die Kunstgeschichte einschlägig. Dieser Abschnitt wird in dem vorliegenden Werk nur zweimal kurz erwähnt (S. 160f. 166), hätte sich aber zur Übersetzung als Ganzes angeboten, zumal m. W. keine deutsche Übersetzung existiert.

Für die weiteren Bände sei den Vf.innen ein Werk eines jüdischen Autors empfohlen, das eine ganz ähnliche Absicht aus jüdischer Perspektive hat und sogar Kirchenväter mit einbezieht: JAMES L. KUGEL, *Traditions of the Bible. A Guide to the Bible As It Was at the Start of the Common Era*, Cambridge (Mass.) 1998. Die Lektüre dieses Buchs zeigt, in welchem Ausmaß die Alte Kirche ganz selbstverständlich jüdische Auslegungstraditionen weiterführt. Philo und Josephus geben nur einen beschränkten Eindruck davon.

Vielleicht finden in einem der Folgebände auch noch Hinweise Platz, die der heutige Leser von Väterauslegungen dringend bräuchte: Wie können derartige Auslegungsweisen mit heutigem Exegeseverständnis vermittelt werden? Können wir Väterauslegungen, wie die zu Gen 18 (Besuch der drei Männer, vgl. S. 116–132. 248–266) noch als Textauslegung betrachten? Oder müssen wir sagen: So theologisch tiefsinnig, schön und erbaulich diese Gedanken sind, mit dem Text haben sie nicht viel zu tun? Das ist ein kniffliges Problem. Aber wenn wir die Väterexegese wieder zu Ehren bringen wollen, dann müssen wir uns dieser Frage stellen. Die Autorinnen deuten sie selbst an, wenn sie im Vorwort von den „neuen Fragen“ reden, die sich im Dialog mit der Väterexegese auf tun, wie z. B.: „was einen Text zu Heiliger Schrift macht und was Verstehen und Übersetzen heißt“ (S. 6). Wer das Buch aufmerksam liest – und das sei sehr empfohlen! –, wird gute Beobachtungen dazu finden wie die beiden folgenden, mit denen ich schließen möchte: „Ein schmales Bändchen ‚Geschichten von Abraham‘, das nur Gen 11–25 enthielte und als solches weitergegeben worden wäre, hätte nicht die Wirkungsgeschichte und das Gewicht gehabt wie derselbe Text im Ganzen der einen Bibel aus Altem und Neuem Testament“ (S. 373). „Die Auslegung der Schrift ist [für die Kirchenväter] kein akademisches Tun, sondern gehört in den Zusammenhang des praktischen christlichen Lebens. Sie schlägt sich nieder im Gottesdienst der Kirche und hat Konsequenzen für den Alltag“ (S. 17).

Marius Reiser, Mainz

OSTER, Stefan: Mit-Mensch-Sein. Phänomenologie und Ontologie der Gabe bei Ferdinand Ulrich (Sientia & Religio 2) Freiburg/München: Verlag Karl Alber 2004, 563 Seiten, geb., € 48,00, ISBN 3-495481265.

Stefan Oster (S. O.) legt mit seiner 2004 im Verlag Karl Alber (Freiburg/München) erschienenen Doktor-Dissertation „Mit-Mensch-Sein. Phänomenologie und Ontologie der Gabe bei Ferdinand Ulrich“ ein 563-seitiges Werk vor, das als zweiter Band die von Markus Enders und Bernhard Uhde herausgegebene phänomenologisch orientierte Reihe „Sientia & Religio“ fortsetzt. Den ersten Band dazu, gleichsam als hermeneutischer Auftakt, lieferte mit dem ersten Band der Münchener Philosoph Richard Schaefflers mit seiner „Philosophische Einübung in die Theologie“ (aus drei Teilbänden bestehend). Schaefflers Grundanliegen ist die Rettung der vom je größeren Anspruch der Wirklichkeit ermöglichten Erfahrungsfähigkeit vor jenem Denken, das sich in die hermetische Geschlossenheit des Systems flüchtet und so zu kritikloser Selbstbestätigung und Blindheit gegenüber der unabschließbaren Eigenverantwortung im Wollen (Lieben) und Erkennen gelangt. Diesem Anliegen weiß sich aus christlicher Weltanschauung heraus auch Ferdinand Ulrich verpflichtet, dessen Ontologie der Gabe das „*Sein als Liebe*“ versteht und so „erst aus der Erfahrung von personaler Begegnung zwischen Ich und Du ihre angemessene Deutung und zugleich ihre Krisis erfährt.“ (S. 15) „Gegenwart der Freiheit“ (Ulrich) und „Fähigkeit zur Erfahrung“ (Schaeffler) bedingen einander, – beide gründen in einem „Sich-einlassen“ (S. 32) auf die Wahrheit.

S.O.'s. Untersuchung gliedert sich in *sieben* Hauptkapitel und wird durch ein umfangreiches Literaturverzeichnis samt Personen- und Sachregister abgerundet.

Das *erste* Kapitel, „Weisen des Zugangs“ (S. 17–66), fragt nach der Situierung einer Metaphysik im Kontext der Postmoderne. Der *zweite* Großabschnitt, „Strukturen und Handlungsvollzüge einer Phänomenologie des Schenkens“ (S. 67–144), widmet sich der Freiheit als Gabe der Selbstmitteilung, welche zum inneren Moment der Metaphysik selbst gehört. Im *dritten* Kapitel, „Das Verschwinden der Gabe: Zum Gespräch mit J. Derrida“ (S. 145–208), vergleicht S. O. Derrida und Ulrich hinsichtlich des Verständnisses der Gabe. Es zeigt sich: Ohne den christlichen Gedanken einer personalen (trinitarischen) Differenz-Identität, welche die gesamte Wirklichkeit durchstrukturiert, muss – wie Derrida behauptet – die Gabe als Gabe (der Liebe) tatsächlich zur „Unmöglichkeit“ (S. 156) werden, da sie immer in einem „Bezug zur Ökonomie“ (S. 157) steht: *Do ut des*, so könnte etwas salopp formuliert werden. Der *vierte* Abschnitt, „Ontologie in der Wiederholung nach vorne: Das Sein als Gabe in der Auslegung von Ferdinand Ulrich“ (S. 209–285), greift mit Ulrich auf Thomas von Aquin zurück, der das Sein nicht als bloße Faktizität des Vor- und Zuhandenen begreift, sondern als personale Vollkommenheitsfülle versteht, als Freiheitsbewegung, die alle *facta* erst ermöglicht und deshalb selbst nicht ein vereindeutigtes *factum* ist. Im *fünften* Großkapitel, „Ontologie in Intersubjektivität: Ontologische und dialogische Differenz“ (S. 286–423), erfolgt die weitere Entfaltung und Vertiefung des bereits Erarbeiteten. Die Freiheit des Subjekts ist in ihrer Selbstbezüglichkeit Anknüpfungspunkt der Metaphysik als Seinsvollzug: „Im Selbstverhältnis des Menschen bedeutet dies: Der liebende Mensch tritt sich selbst als einer gegenüber, der sich einerseits mit allem, was ist, schon gegeben, schon geschenkt ist und andererseits als solcher gerade aufgegeben ist. Als personaler Repräsentant der Subsistenzbewegung des Seins begegnet sich der Mensch aber nicht mehr nur als gegenständlich fassbares Wesen, nicht als Objekt eines Subjekts, sondern zuerst und vor allem als Du.“ (S. 333) Das Sein als Gabe mündet in die „Wir-Gestalt der Freiheit“, welche allerdings die Selbstannahme des Subjekts als radikal metaphysisches (= liebesfähiges) Wesen voraussetzt. Die Wir-Gestalt ist kommunikativ. Das Stichwort der Kommunikation könnte als Überleitung zum *sechsten* Abschnitt, „Das Wort geben – Zur Ontologie der Sprache“ (S. 424–521), verstanden werden. Sprachlichkeit muss wiederum als metaphysischer Akt der Freiheit, als „Vollzugsgestalt von ursprünglich erfahrener Intersubjektivität“ (S. 424)

verstanden werden. Das *siebte* Kapitel bildet den Schluss und bietet eine „Zusammenfassende Nachbetrachtung“ (S. 522–529).

Seinerseits zusammenfassend möchte der Rezensent nochmals im Blick auf den Titel vorliegender Doktor-Dissertation bemerken: In großer Sorgfalt expliziert S. O. mit Ferdinand Ulrich das Mit-Mensch-Sein in seiner Grundwahrheit als Gabe der Freiheit, deren Aufgabe darin besteht, das Ganze der Welt (Phänomenologie) in seiner Seinsbewegung (Ontologie) hin zum helllichten Grund göttlicher Freiheit (Selbstmitteilung) je neu zu bedenken und auszusprechen.

Sascha Müller, Trier

GEROSA, Libero, MÜLLER, Ludger: Kirche ohne Recht? Stand und Aufgaben der Kirchenrechtswissenschaft heute. Kirchenrecht im Dialog, Heft 3, Paderborn: Bonifatius Verlag 2003, 63 Seiten, € 9,20, ISBN 3-89710-220-X.

Die Frage nach der wissenschaftlichen Verortung des Kirchenrechts wird schon lange diskutiert. Dass sie auch heute noch aktuell und lange nicht zu Ende diskutiert ist, machen die beiden Autoren mit ihrem Büchlein deutlich.

In sechs Kapiteln führen Gerosa und Müller einen Dialog über Stand und Aufgabe der Kirchenrechtswissenschaft heute. Dabei geht es um das Verhältnis von Kirchenrecht und Glaube (18–25), verbunden damit um den wissenschaftlichen Ort der Kirchenrechtswissenschaft (25–33), Glaubensgemeinschaft und Rechtsordnung (33–38), sowie um den Rechtsbegriff (39–48). Der schon auf den ersten Seiten konstatierte Krise des Kirchenrechts (11–18) weisen die Autoren im letzten Teil (48–57) Lösungswege zu. Dass sich diese Krise bis in die Spitze der katholischen Kirche auswirkt, machen Vf. am Beispiel der „Laieninstruktion“ von 1997 deutlich, die partikuläre Gesetze und geltendes Gewohnheitsrecht, die den Normen der Instruktion entgegenstehen, widerruft und dabei übersieht, dass geltende Gesetze nur durch eine andere Gesetzgebung aufgehoben werden können. Die Autoren wenden sich darüber hinaus gegen ein Verständnis von Rechtsbefolgung nach Art eines Verhältnisses von Befehl und Gehorsam, von Befehlenden und Gehorchenden, was dem Grundmodell der gesamten Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums widerspricht. Für die kirchlichen Autoritäten folgt daraus, dass sie bemüht sein müssen, „die Gläubigen weniger als Untergebene als vielmehr als Gegenüberstehende, ja als Partner zu behandeln“ (18). Die Autoren wenden sich gegen die Tendenz, das Kirchenrecht „losgelöst von seinem theologischen Fundament zu betrachten“ (S. 22). Eng damit verbunden ist die Frage nach der Besetzung von kirchrechtlichen Lehrstühlen, aber auch überhaupt um Ort und Anerkennung des Kirchenrechts an den theologischen Fakultäten.

Letztes Ziel des kanonischen Rechts ist nach Ansicht der Vf. die Verwirklichung der kirchlichen *communio* (35). Von diesem Grundsatz aus muss die Kirchenrechtswissenschaft als theologische Disziplin gedacht werden (36). Die Autoren machen die Krise des kirchlichen Rechts u. a. fest an Kommunikationsproblemen (42), wenn z. B. Betroffene eines Lehrbeanstandungsverfahrens erst in einem späten Stadium nur mittelbar beteiligt werden (42) oder bei der Textauslegung der theologische Hintergrund einer Gesetzesnorm nicht berücksichtigt wird (43). Als Kriterien für die Entwicklung der Glaubensgemeinschaft, der Theologie und damit auch des Kirchenrechts nennen Gerosa und Müller echten Dialog, wirksame Kommunikation und Berücksichtigung von Zeit und Kultur (49f.). Diese gelte es anzuwenden im Hinblick auf konkrete Verfahren wie z. B. Bischofswahl oder Lehrbeanstandungen, aber auch auf die Interpretation der Normen und der Fortentwicklung der Gesetze (50ff.). Kritisch anzumerken ist, dass die ständigen Hinweise auf frühere Veröffentlichungen dem Lesefluss abträglich sind. Das Werk macht in klarer und einfacher Sprache deutlich, woran

es dem Kirchenrecht mangelt. Dabei spart man nicht an Kritik im Umgang mit kirchlichen Normen. Wenn auch dünn und unscheinbar im Bücherregal, so bietet die kleine Schrift doch reichlich Zündstoff. Es bleibt zu hoffen, dass sie auch an den richtigen Stellen gelesen wird.

Barbara Ries, Trier

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR

HEFT 4/2006

An dieser Stelle werden alle an die Redaktion eingesandten Bücher verzeichnet. Die TThZ übernimmt keine Rezensionsverpflichtung. Soweit der verfügbare Raum und der Zweck der Zeitschrift es gestatten, werden Besprechungen veranlasst. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

BECKER, Michael / ÖHLER, Markus: Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie (WUNT 2. Reihe 214). Tübingen: Mohr Siebeck 2006, 447 Seiten, geb., € 74,00, ISBN 3-16-148592-0.

BEESTERMÖLLER, Gerhard / BRUNKHORST Hauke (Hg.): Rückkehr der Folter. Der Rechtsstaat im Zwielicht? (Beck'sche Reihe 1684). München: Verlag C.H. Beck 2006, 196 Seiten, kart., € 12,90, ISBN 3-406-54112-7.

BEESTERMÖLLER, Gerhard / HASPEL, Michael / TRITTMANN, Uwe (Hg.): „What we're fighting for ...“ – Friedensethik in der transatlantischen Debatte (Beiträge zur Friedensethik, Bd. 37). Stuttgart: Kohlhammer Verlag 2006, 155 Seiten, kart., € 16,80, ISBN 3-17-019037-7.

BEESTERMÖLLER, Gerhard / JUSTENHOVEN, Heinz-Gerhard (Hg.): Der Streit um die iranische Atompolitik. Völkerrechtliche, politische und freidensethische Reflexionen (Beiträge zur Friedensethik, Bd. 40). Stuttgart: Kohlhammer Verlag 2006, 149 Seiten, kart., € 16,00, ISBN 3-17-019548-4.

BERGER, Klaus: Evangelium unseres Herrn Jesus Christus. Meditationen zu den Sonntagsevangelien. Freiburg: Herder Verlag 2006, 288 Seiten, geb., € 19,90, ISBN 3-451-29242-4.

DIRNBECK, Josef / MOSER, Franziska: Der Weg der ersten Christen. Bausteine zu einem geschichtlichen Verständnis der Apostelgeschichte. Nach einer Idee von Manuel Olivera. Wien: Edition va bene 2005, 255 Seiten, kart., € 24,90, ISBN 3-85167-180-5.

GÄBEL, Georg: Die Kulttheologie des Hebräerbriefes (WUNT 2. Reihe 212). Tübingen: Mohr Siebeck 2006, 598 Seiten, geb. € 79,00, ISBN 3-16-148892-X.

HÜBENTHAL, Christoph: Grundlegung der christlichen Sozialethik. Versuch eines freiheitsanalytisch-handlungsreflexiven Ansatzes (Forum Sozialethik 3). Münster: Aschendorff Verlag 2006, 402 Seiten, geb., € 49,00, ISBN 3-402-00572-7.

MÜLLER, Wolfgang W. (Hg.): Karl Barth – Hans Urs von Balthasar. Eine theologische Zwiesprache. Zürich: Theologischer Verlag 2006, 191 Seiten, kart., € 15,00, 3-290-20027-2.

